

Tereza Almeida Cruz

**UM ESTUDO COMPARADO DAS RELAÇÕES AMBIENTAIS
DE MULHERES DA FLORESTA DO VALE DO GUAPORÉ
(BRASIL) E DO MAYOMBE (ANGOLA)
1980 - 2010**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutora em História.
Orientador: Prof. Dr. Marcos Fábio Freire Montysuma

Florianópolis, SC

2012

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

C957e Cruz, Tereza Almeida

Um estudo comparado das relações ambientais das mulheres
da floresta do Guaporé (Brasil) e do Mayombe (Angola) - 1980
- 2010 [tese] Tereza Almeida Cruz ; Orientador, Marcos Fábio
Freire Montysuma. - Florianópolis, SC, 2012.
367 p.: il., mapas

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina,
Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-
Graduação em História.

Inclui referências

1. História. 2. Florestas - Mulheres. 3. Florestas
tropicais - População. 4. Desenvolvimento sustentável.
5. Amazônia - Angola - Aspectos ambientais. 6. Angola
- História. I. Montysuma, Marcos Fábio Freire. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em História. III. Título.

CDU 93/99

Tereza Almeida Cruz

**UM ESTUDO COMPARADO DAS RELAÇÕES AMBIENTAIS
DE MULHERES DA FLORESTA DO VALE DO GUAPORÉ
(BRASIL) E DO MAYOMBE (ANGOLA)
1980 - 2010**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutora”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em História.

Florianópolis, SC, 13 de fevereiro de 2012.

Profª Drª Eunice Sueli Nodari
Coordenadora do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcos Fábio Freire Montysuma
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Profª. Drª Aurora da Fonseca Ferreira
Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda, Angola

Profª. Drª Cristina Scheibe Wolff
Universidade Federal de Santa Catarina

Profª Drª Ilka Boaventura Leite
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Alfredo Gabriel Buza
Universidade Onze de Novembro – Cabinda, Angola

À minha mãe, Eunice Almeida Cruz,
mulher de garra, que sempre foi um
testemunho de vida para mim;

Ao meu pai, José Alves da Cruz, *in
memorian*, que tão cedo partiu para a
eternidade, deixando tanta saudade;

À minha amiga, Maria Olívia Novaes
Varajão, pelo apoio, cuidados e
providências durante a minha longa
ausência de Rio Branco;

À amiga, Ir. Cecília Oliveira, pelo
incentivo, apoio, carinho, leitura e
sugestões à tese;

Às mulheres audaciosas da floresta do
vale do Guaporé e do Mayombe que
tanto contribuíram à elaboração deste
trabalho.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar à Deus que me concedeu a graça de realizar este Doutorado em História, desenvolvendo a pesquisa de campo no vale do Guaporé e na floresta do Mayombe, Angola;

Ao meu orientador professor Marcos Fábio Freire Montysuma pela ajuda prestimosa, disponibilidade, atenção, paciência, carinho e amizade com que sempre me acolheu;

À professora Aurora da Fonseca Ferreira que, mesmo sem me conhecer aceitou ser minha co-orientadora em Angola, condição indispensável para que eu conseguisse a bolsa de estudos da CAPES pelo PDEE;

Ao professor Valdemir Zamparoni do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da UFBA por ter solicitado à professora Aurora da Fonseca Ferreira que fosse a minha co-orientadora em Angola;

À coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História, Eunice Sueli Nodari, pelo carinho, atenção e, por ter agilizado o processo de aprovação de bolsa do PDEE;

Às professoras do Programa de Pós-Graduação em História Cynthia Machado Campos, Eunice Sueli Nodari, Maria Bernadete Ramos Flores e ao professor Marcos Montysuma, por suas valiosas contribuições em sala de aula;

Às professoras Mara Lago e Miriam Grossi do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar pelos ricos debates nos seminários temáticos de gênero;

Aos meus colegas do PPGH e da Pós Interdisciplinar, principalmente Rosemeri Moreira e Nina Manfroi, pelos momentos de partilha, apoio e incentivo;

Aos secretários do PPGH, Antônio Lopes e Cristiane Valério de Souza pela agilidade nas providências de documentos solicitados;

À professora Cristina Scheibe Wolff da UFSC e ao professor Robson Laverdi da UNIOESTE pelas ricas contribuições durante a qualificação;

Ao professor Marco Teixeira pelo grande incentivo, indicando as lideranças do vale do Guaporé que me acolheram, pela disponibilização de sua tese sobre a região e indicações bibliográficas;

Aos colegas do Departamento de História da UFAC, professora Maria José Bezerra e José Dourado de Souza pelo constante interesse, carinho e incentivo;

À Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UFAC, nas pessoas das pró-reitoras Margarida Lima Carvalho Rusleyd Maria Magalhães de Abreu, por ter propiciado bolsa de estudo pelo PRODOUTORAL da CAPES;

À Diretora de Pós-graduação da UFAC, Luciana Marino do Nascimento, por todo apoio e, de modo particular, por ter agilizado a documentação para a liberação de minha viagem a Angola;

À CAPES pela liberação de bolsas do PRODOUTORAL e do PDEE;

Às Monjas Beneditinas do Mosteiro Santa Maria da Esperança pelo apoio, amizade e disponibilização do espaço tranquilo para elaboração de minha tese;

À amiga Maria Rodrigues da Silva (Nilda), pelo incentivo, revisão de parte do trabalho e sugestões;

À colega Zila de Oliveira, pela revisão de um capítulo e sugestões;

À amiga Maria José Xavier da Costa, pelo apoio e incentivo em todos os momentos;

À comunidade das Missionárias de Jesus Crucificado em Porto Velho (Irmãs Célia, Nilsa, Cleonice e Lídia) pela hospitalidade e carinho, durante nossa pesquisa na capital e passagem para o vale do Guaporé;

Ao Pe. Josep Iborra Plans pela disponibilização do barco da Pastoral Fluvial, mesmo sem nos conhecer pessoalmente, para que pudessemos realizar a pesquisa de campo no rio Guaporé;

Ao barqueiro Vítor e seu afilho “Soldado” que nos acompanharam e ajudaram durante um mês no rio Guaporé;

Ao Zeca Lula, coordenador da ECOVALE, que a pedido de Marco Teixeira, nos acolheu muito bem e nos levou e apresentou às lideranças da comunidade Santo Antônio do Guaporé;

Ao Pe. João Picard, pároco da Paróquia Divino Espírito Santo de Costa Marques, pelo apoio logístico e disponibilização de documentos da referida Paróquia;

Às mulheres e homens do vale do Guaporé e do Mayombe que tão generosamente nos concederam as entrevistas;

Às Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado em Angola, sobretudo as Irmãs Eliene Brito Correia, Cecília e Hermínia, que nos acolheram com tanto carinho durante mais de dois meses em sua

comunidade em Luanda, ajudando a encaminhar e resolver tudo o que precisamos;

Ao professor Carlos Serrano da USP pela indicação de pessoas em Angola que colaboraram com a nossa pesquisa;

Às Irmãs Catequistas Franciscanas (Ármine, Terezinha, Solange e Rosa) pela hospitalidade franciscana e orientações na cidade de Cabinda;

Ao Reitor da Universidade Onze de Novembro, Prof. Dr. Kianvu Tamo, e sua diretora de gabinete, Prof^a Ms. Adriana do Nascimento, pelo apoio e indicações bibliográficas;

Ao Prof. Dr. Alfredo Gabriel Buza, vice-reitor da Universidade Onze de Novembro pelo acolhimento, incentivo e disponibilização de suas publicações sobre o Mayombe;

Ao Decano do Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED) de Cabinda, Prof. Dr. Antônio de J. Luemba Barros (Bondoso) pelo apoio e indicações bibliográficas;

À Prof^a Dr^a Juliana Lando Canga Buza, pela generosa disponibilização de sua tese;

Ao engenheiro João Tati, secretário provincial de Agricultura, Desenvolvimento Rural e Pesca de Cabinda pelo apoio ao nosso trabalho de campo;

Ao bispo da Diocese de Cabinda, D. Filomeno Vieira Dias, por ter disponibilizado carro e motorista para nos levar até a floresta do Mayombe e por ter conseguido hospedagem em Bucu-Zau;

Ao amigo Nasson Singana, por ter solicitado ao seu irmão mais velho que nos acompanhasse até a floresta de Mayombe;

Ao amigo Luís Singana por nos ter acompanhado até ao Alto Mayombe, ponto inicial de nossa pesquisa de campo, ter nos apresentado às autoridades locais e aos seus familiares, facilitando bastante o nosso trabalho;

Ao colega Francisco Muanda, em Cabinda, pelos esclarecimentos de palavras e conceitos regionais, via internet;

Ao administrador municipal de Belize, José Kubaia, ao administrador adjunto, Filipe Camanda, ao administrador adjunto da ação social, Valério Casimiro Nzau; pelo apoio logístico ao trabalho de campo;

À companheira Suzana Buzi, Representante Municipal da Família, Igualdade no Gênero de Belize, por ter nos acompanhado no trabalho de campo na comuna de Luali e pelo serviço de tradução;

Aos administradores das Comunas de Miconje e Luali, César Casimiro Bilondo e Gabriel Dimócono, e ao administrador adjunto da

Comuna de Miconje, Celestino Maiaca, pela hospedagem e apoio logístico ao trabalho de campo;

Ao secretário da comuna de Miconje, Jacinto Nguma, pelas informações estatísticas da comuna;

Ao soba Mateus Diniz Singana pelo acompanhamento de parte do trabalho de campo e tradução;

À mamã Beatriz Milando, na aldeia Bulo, pelo acolhimento, carinho e comida saborosa;

Aos mais velhos Tomaz Bicuica e Francisco Bumba pelo acolhimento, apoio e tradução de entrevistas;

À administradora adjunta da Comuna de Luali, Suzana Pemba, pelo planeamento e acompanhamento ao trabalho de campo;

À administradora municipal de Buco Zau, Marta da Conceição Lelo, ao administrador adjunto José Macaia pelo apoio logístico ao trabalho de campo;

Às companheiras Ester Bilongo, secretária municipal da OMA, e Silvana Lubalo, responsável pela promoção da mulher no município de Buzo Zau pela colaboração;

Aos administradores comunais do Necuto e de Inhuca, Pedro Manuel Gomes e Alexandre Muemba, e ao administrador adjunto Jeremias Mavungo, pela hospedagem e apoio logístico ao trabalho de campo;

Ao secretário da comuna de Necuto, Lázaro Gomes Buzi Lelo, pelas informações socioeconômicas e estatísticas da comuna;

Às Irmãs Servas de Maria de Bomo, principalmente Ir. Colette, que nos acolheram tão bem em sua casa em Buco-Zau;

Ao Pe. Policarpo, Pároco de Buco Zau, por ter nos conduzido até a Comuna de Necuto em seu carro;

Às companheiras Lídia Simba Gimbi, responsável pela promoção da mulher, e Filomena Tula Conde, secretária da OMA comunal, pelo carinho e acompanhamento ao trabalho de campo;

À companheira Lúcia Mena Muanda, coordenadora comunal da OMA em Inhuca pelo acompanhamento ao trabalho de campo.

RESUMO

Este estudo objetiva discutir como as mulheres negras da floresta do vale do Guaporé/Rondônia, na Amazônia brasileira, e do Mayombe, na Província de Cabinda, Angola, se relacionam com o meio ambiente constituindo modos de vidas específicos e formas de poder a partir de seus conhecimentos ancestrais. Tanto os modos de vida como tudo mais que decorre entende-se serem constituídos historicamente nas suas culturas. O período de estudo abrange de 1980 a 2010. A análise foi centrada nos dois lados do oceano Atlântico considerando perspectivas da história comparada, estabelecendo conexões entre contextos em ambientes de florestas tropicais, procurando perceber as similitudes, as diferenças, as permanências e as mudanças nas práticas socioculturais destes povos, considerando que as populações negras que habitam o vale do Guaporé sejam provenientes de Angola ou de outros lugares da África Central. Procura-se discutir as relações de gênero presentes nas práticas culturais de mulheres e homens que habitam as florestas tropicais na utilização dos recursos naturais. O trabalho de campo foi realizado nas comunidades quilombolas do vale do Guaporé e nas aldeias do Mayombe, ocasião em que se participou de suas práticas cotidianas e fizeram-se várias entrevistas com mulheres e homens, pois este estudo privilegia as fontes orais, construindo um texto dialógico com as falas e interpretações das pessoas entrevistadas, a interpretação da autora e de vários estudiosos que trabalham esta temática. O principal traço comum entre a população do Guaporé e do Mayombe é o extrativismo, aliado à agricultura de subsistência. No Guaporé as mulheres são consideradas como “ajudantes” dos homens e no Mayombe elas são as principais responsáveis pelo desenvolvimento desta atividade agrícola e pela alimentação da família.

Palavras-chave: 1. Mulheres da floresta. 2. Gênero e meio ambiente. 3. Estudo comparado Amazônia e Mayombe. 4. Modos de vida da população de florestas tropicais. 5. Desenvolvimento sustentável. 6. História de Angola.

ABSTRACT

This study intends to discuss how black women from Vale do Guapore Forest, Rondônia, in Brazilian Amazon, and women from Mayombe, in Cabinda Province, Angola, relate to the environment, establishing specific ways of life and forms of power through their ancestral knowledge. The ways of lives as well as everything else which follows it are understood to be constituted historically in their cultures. The period of study extends from 1980 to 2010. The analysis was centred on both sides of the Atlantic Ocean considering comparative history perspectives, establishing connections amongst rainforest environment contexts, aiming to perceive similarities, differences, permanencies and changes in these people's sociocultural practices, considering that black population who inhabit Vale do Guapore are from Angola or from other sites in Central Africa. This paper aims to discuss gender relations present in women's and men's cultural practices who inhabit rainforests for the use of natural resources. Field research took place in quilombola communities in vale do Guapore and in Mayombe villages, occasion in which there was participation in their daily practices and several interviews were made with women and men, because this study privileges oral sources, constructing a text based on dialogues containing reports and interpretations from the interviewed people, the interpretation from the author and from researches who study this subject. The main common feature between Guapore population and that of Mayombe is extractive activities associated with subsistence farming. In Guapore women are considered as men's "help" and in Mayombe they are the main responsible for the development of farming activity and for providing the family.

Keywords: 1. Forest women. 2. Gender and environment. 3. Comparative study Brazilian Amazon and Mayombe. 4. Ways of life of rainforest population; 5. Sustainable development. 6. Angola History.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

AGUAPÉ - Associação dos Seringueiros do Vale Guaporé

ALIAMA - Aliança Mayombe

CAUNC - Comité de Ação da União Nacional Cabindense

CFH – Centro de Filosofia e Ciências Humanas

CNS – Conselho Nacional dos Seringueiros

CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

ECOMEG – Associação Ecológica do Rio Mequéns e Guaporé

ECOPORÉ - Ação Ecológica Guaporé

ECOVALE - Associação Ecológica e Quilombola do Vale do Guaporé

EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural

FAA – Forças Armadas Angolanas

FLEC - Frente de Libertação do Enclave de Cabinda

FNLA - Frente Nacional de Libertação de Angola

FCD - Fórum Cabindês para o Diálogo

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBAMA – Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IDARON – Agência de Defesa Sanitária Agrosilvopastoril do Estado de Rondônia

IEA - Igreja Evangélica de Angola

IEBA - Igreja Evangélica Batista de Angola

INCRA – Instituto de Colonização e Reforma Agrária

ISCED – Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda

MAB – Movimentos dos Atingidos por Barragens

MLEC - Movimento de Libertação do Enclave de Cabinda

MPLA – Movimento Popular de Libertação de Angola

OMA – Organização da Mulher Angolana

OSR – Associação dos Seringueiros de Rondônia

PLANAFLORA/RO – Plano de Desenvolvimento Florestal do Estado de Rondônia

ODP – Organização da Defesa Popular

RTDI - Relatório Técnico de Delimitação e Identificação

SEDAM – Secretaria de Estado do Meio Ambiente de Rondônia

UFAC- Universidade Federal do Acre

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

UNITA - União Nacional para a Independência Total de Angola

UPA - União dos Povos de Angola

UPNA - União das Populações do Norte de Angola

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I – O PROCESSO DE FORMAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO VALE DO GUAPORÉ.....	55
- A ocupação do vale do Guaporé	56
- A atuação da Igreja Católica.....	61
- Comunidade Laranjeiras	68
- Rolim de Moura do Guaporé	75
- Tarumã	82
- Pedras Negras.....	85
- Santo Antônio do Guaporé	95
- Santa Fé	100
- Forte Príncipe da Beira	106
- Comunidade de Jesus	114
- O processo de “tornar-se” remanescentes de quilombo	121
CAPÍTULO II – MULHERES DO GUAPORÉ INTERAGINDO COM FLORESTAS E RIOS	133
- Mulheres seringueiras	146
- Mulheres castanheiras	157
- Extratoras de poaia (ipeca).....	163
- Extraindo outros produtos da floresta	166
- Mulheres agricultoras.....	170
- Farinhada	181
- Mulheres pescadoras	185
- Mulheres caçadoras	194
- Mulheres artesãs	196
- Trabalho das mulheres na ótica masculina	199
- Pilão e pote	205
- Mulheres doutoras da floresta	213
CAPÍTULO III - CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DA PROVÍNCIA DE CABINDA E DOS POVOS DA FLORESTA DO MAYOMBE.....	227
- A floresta do Mayombe.....	239

- A participação das mulheres na guerra de libertação nacional e na guerra civil.....	243
- Município de Buco Zau.....	245
- Município de Belize	251
- Modos de vida dos Povos do Mayombe.....	257

CAPÍTULO IV – MULHERES DA FLORESTA DO MAYOMBE E SUAS INTERAÇÕES COM A NATUREZA

- Mulheres agricultoras	275
- Mulheres pescadoras	288
- Mulheres artesãs	292
- Extração de produtos da floresta	295
- Medicina tradicional	301
- Culinária regional.....	313
- Organização da Mulher Angolana (OMA)	319

CONSIDERAÇÕES FINAIS

REFERÊNCIAS.....

- Obras consultadas.....	353
- Outras fontes	358
- Fontes Orais.....	360
- Glossário.....	367

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa pretende estudar como as mulheres da floresta do vale do Guaporé, no Sudoeste de Rondônia (na Amazônia brasileira) e do Mayombe, no Norte da Província de Cabinda (em Angola, no continente africano) se relacionam com o meio ambiente constituindo modos de vidas específicos e formas de poder a partir de conhecimentos acumulados ancestralmente através de suas culturas de seus conhecimentos tradicionais, no período de 1980 a 2010. Trabalha-se esta temática em uma perspectiva comparativa e de conexões entre contextos nestes dois ambientes de florestas tropicais dos dois lados do oceano Atlântico.

Meu interesse em debater tal problemática nesta tese deriva da experiência nos trabalhos já desenvolvidos em pesquisas com movimento de mulheres na Amazônia brasileira, destacando as suas trajetórias de lutas a partir da resistência que brota do chão cotidiano de mulheres trabalhadoras da floresta: seringueiras, ribeirinhas e colonas no Estado do Acre e Sul do Amazonas.

Por outro lado, atuo há quase oito anos como professora de História da África no Departamento de História da Universidade Federal do Acre (UFAC). E acompanhando através de leituras e pesquisa a respeito das visões de gênero na utilização dos recursos ambientais na Amazônia, me estimei a desenvolver uma pesquisa considerando como mulheres da floresta acreana e como mulheres cabindas (pertencentes à família dos povos bantu, e ao grupo linguístico Kikongo), que vivem na Floresta do Mayombe, na província de Cabinda, Angola¹, se relacionam com o meio ambiente. Para tal fim procurei fazer um estudo comparado, onde busco perceber como ocorrem suas práticas cotidianas visando solucionar os problemas que se apresentam. Assim desenvolvo as pesquisas considerando perspectivas de gênero em relação com a História da África, que consiste no campo de interesse didático-acadêmico.

Entretanto, ao participar do I Encontro Internacional da Diáspora Africana na Amazônia, em outubro de 2007, em Porto Velho/RO, tendo a oportunidade de conhecer um pouco da história das comunidades quilombolas do vale do Guaporé que durante séculos ficaram esquecidas pela historiografia regional e pelo Estado, surgiu a ideia de mudar o foco de nossa pesquisa: em vez de mulheres da floresta do Acre, as mulheres quilombolas do vale do Guaporé, o que enriquece bastante este estudo,

¹ Silva, A., 1994.

considerando que no Acre não há comunidades remanescentes de quilombos.

Para mim, a pesquisa no vale do Guaporé constituiu-se em um grande desafio por ser uma região desconhecida, tendo que começar a pesquisa da estaca zero. Foi graças ao apoio do professor Marco Antônio Domingues Teixeira do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), que escreveu a interessante tese intitulada *Campesinato Negro de Santo Antônio do Guaporé*, que pude ter a facilitação do acesso a algumas das comunidades afrodescendentes da região, pois ele nos indicou lideranças dessas comunidades que nos receberam muito bem².

Quanto à pesquisa em Angola o desafio se tornou maior ainda por se tratar do continente africano. Além da riqueza de minha pesquisa específica nas aldeias da Floresta do Mayombe constituiu-se em uma oportunidade ímpar de conhecer um pouco as nossas raízes históricas e culturais. Isto foi muito importante também para o meu trabalho de docência com a História da África, pois mergulhei nos modos de vida dos povos do Mayombe, registrei fotograficamente o seu cotidiano e adquiri novos livros a respeito da História de Angola e da África, bebendo diretamente na fonte. A pesquisa em Angola foi viabilizada com bolsa do PDEE³.

Meu trabalho objetiva compreender como as mulheres de florestas tropicais se relacionam com o meio ambiente. Neste sentido, procurei: analisar como os povos da floresta, sobretudo as mulheres remanescentes de quilombos do vale do Guaporé e da Floresta do Mayombe (Angola), através de suas práticas cotidianas, de seus modos de vida, promovem o desenvolvimento sustentável; investigar como essas mulheres constituem seus saberes, demonstrando habilidades, incorporando e/ou construindo tecnologias para lidar com os recursos naturais; discutir se o domínio de conhecimentos relativos aos recursos naturais outorgou às mulheres algum tipo de poder em favor de sua comunidade ou pessoal, no plano local, regional e nacional; analisar comparativamente as experiências sociais das mulheres da floresta do vale do Guaporé e do Mayombe em suas interações com o meio ambiente.

Este caráter comparativo de meu estudo me desafia a pensar as conexões entre as vivências das comunidades negras do vale do Guaporé

² Por isto e pela disponibilização de sua tese e indicações bibliográficas o nosso agradecimento ao professor Marco Teixeira.

³ CAPES. Processo BEX 0105/11-2.

e da Floresta do Mayombe, pois, conforme já assinalai, há indicativos de que parte dos escravos que vieram para o Guaporé era proveniente da África Centro-Occidental. Provavelmente também vieram escravos de Cabinda para esta região. Diante desta possibilidade, quero discutir como essas pessoas recriaram os seus modos de vidas em ambientes parecidos com os que eles já viviam. A floresta tropical não teria sido um ponto comum entre elas? E a religião cristã também despontaria como outra possibilidade de conexão entre esses contextos históricos e culturais, considerando que essa região da África já tinha sido cristianizada?

Quero buscar estabelecer conexões de descontinuidades e permanências nas práticas sociais, culturais e religiosas estabelecidas por estas comunidades dos dois lados do Atlântico. Neste sentido, me distancio de uma antiga história comparativa que fazia grandes generalizações, comparando o que não era comparável, numa perspectiva evolucionista e estruturalista. Aproximando-me do método comparativo desenvolvido por Marc Bloch⁴ que, de certa forma, inaugura o comparatismo histórico, comparando tão-somente o que é comparável na história dos reis taumaturgos de França e Inglaterra. E, me inspiro, sobretudo, na obra organizada por Eduardo França Paiva e Isnara Pereira Ivo que trabalham além do conceito de comparação, “o de conexão entre contextos, conjunto de ideias e de crenças, práticas, formas de organização religiosas e étnicas, maneiras de se relacionar inter e intra grupos e culturas”⁵. Assim desejo abordar de forma comparativa as experiências de mulheres e homens nas florestas de Rondônia e do Mayombe nas suas interações com esse meio, tentando traçar conexões entre os modos de vidas desses grupos negros.

Ainda nesta perspectiva comparativa e de conexões analiso fotografias recentes produzidas por mim e outras imagens dos modos de vida destas populações em ambientes de florestas tropicais na Amazônia e no Mayombe, procurando perceber trajetórias parecidas, conhecer ambientes e práticas socioculturais semelhantes, tratando as imagens não como meras ilustrações, mas como documentos que devem ser interpretados, que produzem significados.

Neste sentido, entendo a fotografia como um instrumento de pesquisa e análise da realidade que nos apresenta múltiplas possibilidades de exploração. Compartilho com a ideia de Boris Kossoy quando afirma que “a fotografia está definitivamente inserida na história

⁴ Bloch, 1993.

⁵ Paiva; Ivo (Orgs.), 2008, p. 14.

cultural, pois ela se faz presente como meio de comunicação e expressão em todas as atividades humanas”⁶. Por isto, registrei fotograficamente nos dois ambientes de florestas tropicais nos dois lados do Atlântico as experiências sociais de mulheres e homens do vale do Guaporé e do Mayombe, entendendo como Kossoy que,

o fragmento da realidade gravado na fotografia representa o congelamento do gesto e da paisagem, e, portanto, a perpetuação de um momento, em outras palavras, da memória: memória do indivíduo, da comunidade, dos costumes, do fato social, da paisagem urbana, na natureza⁷.

Quero discutir as representações da memória cristalizadas nessas imagens dessas comunidades, pois “fotografia é memória e com ela se confunde. Fonte inesgotável de informação e emoção”⁸. Por isto ela se torna uma rica fonte histórica que apresenta múltiplas possibilidades de interpretação.

As mulheres no Brasil, na África e no mundo, assim como outros grupos sociais, durante milênios, foram “excluídas da história”⁹ ou as “maiorias invisíveis”. A história era vista, pensada e relatada a partir dos “grandes homens”, dos “grandes feitos”, portanto, numa ótica androcêntrica e positivista.

Há vários estudos que revelam que entre meados do século XVI e do XIX, “foram traficados para o Brasil em torno de quatro milhões de pessoas escravizadas, entre congos, angolas, benguelas, caçanjes, minas e outros indivíduos provenientes dos mais diversos povos e grupos étnicos”¹⁰ do continente africano. Segundo Shuma Shumacher, entre os escravizados, as mulheres correspondiam a um contingente 20% inferior ao número de homens transportados.¹¹ Foram cruelmente exploradas tanto do ponto de vista da mão-de-obra como sexualmente. Esta autora ainda continua analisando a realidade histórica dessas mulheres escravas:

⁶ Kossoy, 1989, p. 89-90.

⁷ Ibid., p. 101.

⁸ Ibid.

⁹ Perrot, 1988.

¹⁰ Schumacher, 2007, p. 15.

¹¹ Ibid., p. 16.

Roubaram delas parte da liberdade e muitas vidas, mas não as memórias e os traços de identidade. Desde os primeiros momentos resistiram, lutaram e geraram soluções. Ao longo dos tempos reinventaram verdadeiramente um mundo novo, no qual plantaram sementes e valores que brotaram, floresceram e deram os mais variados, belos e vigorosos frutos. Agregam fé, saberes e sabores as maneiras de ser de toda gente, que de geração em geração continua a chegar pra ajudar na recriação de novos rumos¹².

Estas mulheres com suas experiências de resistências e lutas contribuíram significativamente no processo de formação da sociedade brasileira, impregnando-a com suas cores, seus sons, seus sabores e saberes que trouxeram de vários recantos do continente africano. No entanto, há um silêncio muito grande da historiografia nacional no que diz respeito às mulheres escravas e às quilombolas. Entretanto, do pouco que há registro e da atuação recente das mulheres remanescentes de quilombos sabemos que a participação delas foi fundamental “tanto na manutenção prática, com o abastecimento de provisões, confecção de roupas e utensílios, quanto na preservação de valores culturais e religiosos”.¹³

A presença da mulher na constituição dos quilombos no vale do Guaporé é algo quase ignorado pela historiografia regional. Se, de modo geral, os negros foram marginalizados pelo Estado e pela historiografia, as mulheres negras então é que ficaram silenciadas, sofrendo uma tríplice discriminação: por serem mulheres, por serem negras e por serem pobres. Portanto, uma discriminação de gênero, de raça e de classe.

Desta forma, me proponho a construir uma história nas “margens” na perspectiva em que propõe Mary Del Priore, pensando o Brasil considerando as margens, “valorizando esse Brasil que o eixo Rio-São Paulo desconhece e que tanto quanto ele tem uma história. Iluminando as margens, as franjas, os outros Brasis”¹⁴. Assim pretendo

¹² Ibid., p. 23.

¹³ Ibid., p. 82.

¹⁴ Priore; Gomes, 2003, p. IX.

dar visibilidade a “outro espaço, outras vozes, outras cores”¹⁵, privilegiando as fontes orais, as narrativas das próprias mulheres negras tanto na História da Amazônia Ocidental quanto da floresta de Mayombe, Angola, que, assim como o Brasil também foi colonizada por Portugal. Este ambiente de floresta e rios e as falas das mulheres negras como podemos perceber na foto abaixo têm muito a nos ensinar.



Porto da Comunidade de Jesus, Brasil, Martina Pemba – Aldeia Zala de Baixo
Fotos: Tereza A. Cruz

A mulher no continente africano também é marginalizada, invisibilizada. Por isto a publicação da importante obra “A mulher em África: Vozes de uma margem sempre presente” procura

dar voz às mulheres em África, sublinhando a importância da sua intervenção na criação das sociedades e na re-invenção constante dos espaços sociais, econômicos, políticos que caracterizam as dinâmicas sempre inovadoras que marcam a história do continente africano¹⁶.

Portanto, faz-se necessário dar mais visibilidade à história destas mulheres tão valorosas.

¹⁵ Ibid., p. VII.

¹⁶ Henriques, 2007, p. 9.

A população que atualmente habita o vale do Guaporé é descendente de escravos e quilombolas que se dispersaram de Vila Bela da Santíssima Trindade, antiga capital de Mato Grosso, ocupando as margens do rio Guaporé e seus afluentes, pertencendo hoje ao Estado de Rondônia.



Fonte: <http://www.guiageo.com/brasil-mapa.htm>

Os povos que habitam a Província de Cabinda, na parte mais setentrional de Angola, são originários da dispersão de grupos do reino do Kongo. Para Alberto Oliveira Pinto, historiador angolano, essas migrações deram origem à formação dos Estados de Ngoyo, Kakongo e Loango, “os quais se autonomizaram do reino do Kongo e se identificaram culturalmente por referência à baía de Cabinda”¹⁷.

¹⁷ PINTO, 2006, p. 155.

Ainda segundo este autor, atualmente, a expressão Cabinda é utilizada tanto para designar o território compreendido entre as fronteiras coloniais delineadas depois de 1885 e que veio a constituir um enclave da colônia portuguesa de Angola, quanto para identificar

todos os indivíduos oriundos do referido território, pertencentes a vários grupos distintos do povo Bakongo: os Oio (Baoio), os Caongos (Bakakongo), os Vili (Bavili), os Lingi (Balingi), os Iombe (Baiombe), os Sundi (Basundi) e os Koki (Bakoki)¹⁸.

Por isto, utilizei o termo Cabinda com C maiúsculo para designar a Província e cabinda com c minúsculo para se referir ao povo.

O contato com os portugueses a partir do final do século XV provocou alterações significativas nos modos de vida desses povos com a cristianização do reino do Kongo e a inserção de algumas linhagens tradicionais e linhagens novas no tráfico transatlântico de escravos. Nesse sentido, o antropólogo angolano e cabindense Carlos Serrano analisa que

a modificação paulatina de uma economia voltada para as suas necessidades decorre da dependência da economia mercantil dos traficantes e diminui o poder tradicional dos chefes da terra. Cria-se deste modo condições para a ocupação colonial europeia em vista da desagregação do reino”¹⁹.

Durante o tráfico transatlântico de escravos muitos cabindas foram forçados a vir para o Brasil sendo isolados de seu principal grupo de referência, o grupo de parentesco. Carlos Serrano cita em seu texto uma narrativa de uma viajante francês, L.F. de Tollenare que em 1816 percorrendo o Pernambuco relata o caso de uma rainha cabinda:

Em Sibiró há uma negra chamada Teresa Rainha; era rainha em Cabinda. Surpreendida em adultério, foi condenada à escravidão, e caiu do trono na senzala de um senhor brasileiro. Quando chegou trazia nos braços e nas pernas *anelões de cobre dourado*. As suas companheiras

¹⁸ Ibid., p. 99.

¹⁹ Serrano, 1983, p. 140.

testemunhavam-lhe muito respeito. Era imperiosa e recusava-se a trabalhar. Era uma bela mulher, de 27 a 28 anos, muito alegre e palradeira (citado por Cascudo, 1965:127, também em Bastide, R., op.cit, 71)²⁰

Este relato é muito interessante, pois revela que por causa do descumprimento de uma lei de seu povo a rainha Teresa foi vendida como escrava, atravessando o Atlântico. Entretanto, mesmo nesta condição aviltante ela não perdeu a altivez, continuava usando os símbolos do poder (os anelões), não trabalhava e ainda e se fazia respeitar pelas suas companheiras escravas. Era uma mulher bem rebelde!

Embora as origens dos negros do Guaporé ainda não tenham sido completamente identificadas, Marco Teixeira, baseado em pesquisas nos relatórios da Companhia do Grão-Pará e Maranhão, conclui que “os carregamentos de escravos destinados a Belém e a Vila Bela tinham como procedência, os portos de Guiné Bissau, Angola, Benguela e Cacheu”²¹. E ainda constata que “os principais portos de embarque da segunda metade do século XVIII foram Angola e Costa da Mina, perfazendo-se, no período de 1760-1787, um total de 46.590 negros de Angola e 9.500 negros Mina”²². Este autor ainda continua relatando um depoimento do viajante Hércules Florence em viagem pelas minas de Mato Grosso: “Conheci um velho preto cabinda que, depois de conseguir a dinheiro sua libertação, a de sua mulher e filhos, comprara por seu turno lavras e escravos. Esse negro por sua vez, já tinha dado liberdade a uns vinte escravos seus e possuía ainda trinta, todos sãos, fortes e contentes”²³.

Este é um dos aspectos que me anima a enfrentar um estudo comparativo das experiências de comunidades negras do Guaporé e da floresta de Mayombe na Província de Cabinda em Angola. Será que parte dos escravos que constituíram quilombos no vale do Guaporé já não tinha vivências em florestas tropicais? Este elemento não seria um fator importante para o processo de adaptação e sobrevivência nesta região tão íngreme? Não haverá uma ponte entre os modos de vidas dessas populações ligando os dois lados do Atlântico? Que conexões

²⁰ Ibid., p. 95.

²¹ Teixeira, M., op. cit, p. 154.

²² Ibid., p. 155.

²³ Ibid, p. 159.

podem ser estabelecidas entre as práticas sociais das comunidades negras da Floresta do Mayombe e das do vale do Guaporé rondoniense?

De acordo com Dandara, os negros bantus “tinham grande bagagem de conhecimentos florestais, elaborados ao longo dos séculos em Angola e no Congo e, em grande parte, adquiridos no intercâmbio com os pigmeus, que até hoje vivem como nômades nas densas selvas africanas”²⁴. Nei Lopes vai mais longe ao afirmar que,

do ponto de vista das relações com a natureza e o meio ambiente, muitas concepções dos africanos bantus encontraram eco nas ideias dos índios brasileiros, fazendo surgir, aqui, uma filosofia peculiar, um Brasil instigantemente cafuno, que se expressa hoje na religiosidade, em muitas técnicas, em inúmeros folguedos e, principalmente, em certos conceitos ligados à terra, às árvores, aos rios e mananciais.²⁵

Tudo indica que na Amazônia brasileira esses africanos na relação com os povos indígenas reinventaram os seus modos de vida a partir das especificidades locais numa “lógica cultural da tradução”, como analisa Stuart Hall²⁶. Assim esses negros que trouxeram as suas bagagens culturais africanas traduziram a seu modo os conhecimentos indígenas da natureza, constituindo um modo de vida peculiar, um “hibridismo cultural” próprio dos povos em situação de diáspora.

A conquista e a colonização do vale do Guaporé, segundo Teixeira, “foram, antes de tudo, um ato político resultante dos embates entre Portugal e Espanha pela posse territorial na América do Sul”, bem como uma “decorrência da expansão mineradora portuguesa e dos movimentos sertanistas e bandeirantes de exploração e preação de indígenas na região”²⁷ em meados do século XVIII. Em 5 de agosto de 1748 foi criada a Capitania de Mato Grosso e Cuiabá, através de uma provisão régia, garantindo a posse na região. A Coroa Portuguesa nomeou Dom Antônio Rolim de Moura para administrar a nova capitania que chegou em 1751 e escolheu como capital Vila Bela da Santíssima Trindade, um local estratégico no centro das áreas de

²⁴ Dandara, 2008, p. 192.

²⁵ Lopes, 2008, p. 196.

²⁶ Hall, 2003, p. 71.

²⁷ Teixeira, M., op. cit., p. 66.

mineração e nas imediações das fronteiras com a vizinha colônia castelhana do Vice Reinado do Peru.

A efetivação da extração do ouro e a construção da capital só foram possíveis graças à introdução da mão de obra escrava africana. E, como em outras regiões do país, os negros resistiram à escravidão sob as mais diversas formas, tendo como característica principal a fuga e a formação de quilombos, território de liberdade que, mais que um projeto de recriação da África no Brasil, de acordo com João José Reis e Flávio dos Santos Gomes, “seria mais frutífero investigar como os quilombolas continuavam em seus refúgios, com ritmos e meios diferentes, a formação de uma sociedade afro-brasileira que havia começado nas senzalas”²⁸.

Já o antropólogo africano Kabengele Munanga considera a criação dos quilombos como uma contribuição dos povos de origem bantu, os primeiros a chegar ao Brasil, que “deram o primeiro exemplo de resistência à escravidão na reconstrução do modelo africano do ‘quilombo’, importado da área geográfico-cultural Congo-Angola”²⁹. Este autor também esclarece a origem da palavra quilombo:

De origem da língua umbundu de Angola, “quilombo” é um aportuguesamento da palavra *kilombo*, cujo conteúdo remete a uma instituição sociopolítica e militar que resulta de longa história envolvendo regiões e povos lunda, ovimbundu, mbundu, luba, kongo e imbangala ou jaga, cujos territórios se situam hoje nas repúblicas de Angola e dos dois Congo. É uma história de conflitos pelo poder, de cisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios³⁰.

Os quilombos brasileiros e guaporeanos se inspiraram nesta experiência dos povos bantu que reconstruíram no Brasil a experiência de luta pela liberdade, resistindo à escravidão. A historiografia ainda não deu a devida importância à trajetória desses quilombos de forma que ainda sabemos muito pouco a respeito de suas histórias, de suas organizações. De qualquer maneira se constituíram na forma mais forte de contestação ao sistema escravocrata, desenvolvendo formas de

²⁸ Reis; Gomes, 1996.

²⁹ Munanga, 2009, p. 92.

³⁰ Ibid., p. 93

liberdade no meio da imensidão da floresta guaporeana e de seus rios, provocando a ira de seus senhores e do escravismo colonial que promoveram várias expedições para destruí-los e recapturar os escravos.

Desde 1734, existe a formação de quilombos no vale do Guaporé, porém desenvolveram-se principalmente durante a segunda metade do século XVIII. Um dos mais conhecidos é o Quilombo de Quariterê que se manteve ativo por mais de um século³¹. A atração exercida pelas fronteiras fazia com que as fugas se multiplicassem. Também a imensidão da floresta e o despovoamento da região se tornavam importantes aliados dos negros que buscavam a sua liberdade. Assim, como na região do rio Trombetas, “conhecer o meio ambiente tornara-se fundamental para o sucesso das fugas”³². Os negros do Guaporé souberam se embrenhar nas matas em busca da liberdade, singrando os igarapés em áreas de mais difícil acesso se distanciando do rio Guaporé para escapar da recaptura e constituindo um novo modo de vida. Neste sentido, como aborda Dandara a floresta com seus vários significados tornou-se a morada segura para índios e negros nas várias regiões do país:

Misteriosa, acolhedora e sagrada; perigosa e, por isso mesmo, protetora contra os inimigos, a floresta foi a morada segura em que índios e negros puderam viver em liberdade. Na convivência entre aldeias, quilombos e mocambos (habitação de famílias negras que viviam nas floresta) fundia-se o panteão afro-ameríndio, multiplicava-se a medicina botânica, miscigenavam-se os povos. Entre eles, o principal traço em comum era o valor positivo conferido às florestas³³

Na bibliografia e documentação que consultei não encontrei nenhum registro acerca da existência de mulheres escravas no vale do Guaporé provenientes diretamente do continente africano. Como a ocupação se deu através da exploração aurífera havia clara preferência para escravos do sexo masculino. Para resolver o problema da solidão e

³¹ Teixeira, M. op. Cit., p. 186.

³² Funes, 1996, p. 474.

³³ Dandara, op. cit., 2008, p. 190.

do desequilíbrio entre os sexos uma saída encontrada pelos quilombolas foi a captura de índias, o que gerou sérios conflitos com os povos indígenas da região, como analisa Teixeira³⁴.

Por outro lado, chama a atenção o registro que há sobre a rainha viúva Teresa de Benguela que governava em 1779 quando o Quilombo do Quariterê foi atacado e destruído.³⁵ Teria ela nascido no próprio quilombo que existia desde 1734? Ou seria procedente de Benguela? De qualquer forma, os registros históricos se referem a ela como uma rainha que governava com muita disciplina para garantir a segurança e a sobrevivência de toda a comunidade quilombola, como aborda Marco Teixeira³⁶. Foi a única referência de destaque que encontramos sobre uma mulher quilombola. Após sua captura e humilhação de seu povo suicidou-se como último ato de subversão.

É importante destacar ainda que esta rainha também se chamava Teresa como a rainha de Cabinda que veio para o Brasil como escrava, conforme relato já citado por Carlos Serrano³⁷. Teresa de Benguela tornou-se símbolo das lutas das mulheres negras no Brasil. Sua história se tornou samba enredo da escola de samba Unidos de Viradouro, de autoria de Joãozinho Trinta, com o título “Teresa de Benguela: uma Rainha Negra no Pantanal”, no carnaval de 1994. Ela também foi lembrada pelo Senado que, através do Projeto de Lei nº 23 de 2009, de autoria da senadora Serys Slhessarenko (PT-MT), foi aprovado em decisão terminativa, pela Comissão de Educação, Cultura e Esporte (CE) no dia 07 de julho de 2009 a criação do “Dia Nacional de Teresa de Benguela e da Mulher Negra”, a ser comemorado anualmente no dia 25 de julho em alusão à data em que é celebrado o Dia Internacional de Luta da Mulher Negra na América Latina e no Caribe. “A proposição ressalta que a homenagem destina-se a resgatar o nome da heroína Teresa de Benguela”, pois “seu exemplo serve de espelho para as mulheres negras que, guardadas as proporções, continuam a lutar contra um contexto adverso e discriminatório, até os dias atuais”³⁸.

É importante ressaltar ainda que na História de Angola há registro de outras mulheres que se destacaram como rainhas. A mais célebre delas é a rainha Njinga que, com coragem e diplomacia governou os reinos de Ndongo e Matamba no século XVII, enfrentando os

³⁴ Teixeira, M., op. cit., p. 203.

³⁵ Ibid., p. 206.

³⁶ Ibid.

³⁷ Serrano, op. cit.

³⁸ Parecer Nº, de 2009. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/mate-pdf/62625.pdf> Acesso em: 23 de dezembro de 2010.

portugueses. Por outro lado, ela também participou do tráfico de escravos como a maioria dos governantes africanos. Aurora da Fonseca Ferreira, historiadora angolana, afirma que uma irmã a sucedeu no poder, D. Verónica; e, ainda registra que,

conhece-se a rainha Lueji, da Lunda, e, para épocas posteriores, do pouco que se sabe, pode-se referir a existência no município de Cambambe de uma mulher chefe ou soba de Dumbo [...]; uma outra autoridade feminina é ainda a rainha Nhakatolo, entre os Luchazes”³⁹.

Outra mulher que se destacou foi a princesa Aqualtune, filha do rei do Kongo, que, segundo Semira Adler Vainsencher⁴⁰, chegou a chefiar um exército de dez mil guerreiros para defender o seu reino, mas foi vencida e vendida como escrava para o Brasil, tendo aportado em Recife, onde foi arrematada em leilão como escrava reprodutora, tendo sido levada por seu proprietário para um engenho de açúcar na região de Porto Calvo, ao sul do Estado de Pernambuco. Por volta de 1600, quando Aqualtune chegou ao Brasil, cerca de 40 escravos fugidos se estabeleceram na Serra da Barriga, iniciando a formação do memorável Quilombo de Palmares. Porto Calvo não ficava muito distante de lá. Nos últimos meses de gravidez, Aqualtune organizou a fuga juntamente com outros escravos e se dirigiram para a Serra da Barriga. “Lá, organizou um Estado Negro e, naquele território, teve sua ascendência real reconhecida, rituais e tradições respeitados, passando a chefiar uma das povoações que levou seu nome: Mocambo de Aqualtune”⁴¹. Semira Vainsecher, continua afirmando que, “segundo a historiografia, Aqualtune teve várias filhas e filhos, entre os quais, Gana Zona e Ganga Zumba. Em 1655, Sabina, uma de suas filhas, deu à luz Zumbi – o futuro herói da resistência de Palmares”⁴².

Na história do reino do Kongo, outra mulher que se destaca é Chiampa-Vita (Beatriz), que, em 1704, liderou um “movimento popular anti-colonialista com um caráter messiânico que recorda as campanhas de Canudos e Contestado no Brasil”⁴³. Ela se anunciou como a reencarnação de Santo Antônio e arregimentou milhares de pessoas na

³⁹ Ferreira, 2007, p. 64.

⁴⁰ Vainsencher, 2011.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ Maestri, 1988, p. 83.

luta contra os portugueses. Chiampa-Vita propagava que Jesus e Maria teriam sido negros e que o verdadeiro local do nascimento de Jesus Cristo seria a cidade de Mbanza Kongo. Foi acusada de heresia pelo clero português e queimada viva na fogueira no dia 1º de julho de 1706, junto com alguns de seus acompanhantes⁴⁴. Desta forma, se tornou um símbolo da resistência e luta contra o colonialismo português.

Por outro lado, a respeito de minha pesquisa sobre as mulheres da Floresta do Mayombe um dos poucos registros que encontrei é que “no reino Ngoyo, Cabinda, as princesas gozavam de estatuto especial. Eram livres na escolha do marido, que não podia recusar, pois passava à condição de semiescravo; saía sempre guardado à rua”⁴⁵.

Diante da invisibilidade da participação das mulheres na sociedade no vale do Guaporé rondoniense e na Floresta do Mayombe, em Angola, me proponho a “desvirilizar” a história, de acordo com Michelle Perrot⁴⁶, mas entendendo o conceito de gênero como um conceito relacional, pois um sexo só existe em relação ao outro.

Também busco analisar as experiências das mulheres da floresta do vale do Guaporé e do Mayombe na construção dos espaços, nos inspirando ainda na concepção de gênero como uma categoria de análise e um conceito relacional na visão de Joan Scott, segundo a qual, “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”.⁴⁷ É nessa perspectiva que entendo as peculiaridades que combinam os conteúdos na formação e desenvolvimento da percepção de cada gênero sobre o ambiente. As subjetividades estão presentes nas maneiras como percebem e se relacionam com os recursos ambientais, e dessa condição os incorporam culturalmente. As relações de poder também perpassam a utilização dos recursos naturais, como das ervas medicinais.

A historiografia das últimas décadas tem invertido as perspectivas historiográficas tradicionais, voltando-se para a memória de grupos sociais marginalizados do poder. Deste modo, abre-se caminho para uma história social das mulheres, para as tramas cotidianas preñhes de significações. Há uma politização do cotidiano. É como analisa Maria Odila Leite da Silva Dias:

⁴⁴ Ibid., p. 84

⁴⁵ Altuna, 2006, p. 259.

⁴⁶ Perrot, 1993, p.129-130.

⁴⁷ Scott, J. 1996, p. 11.

Sempre relegado ao terreno das rotinas obscuras, o cotidiano tem se revelado na história social como área de improvisação de papéis informais, novos e de potencialidade de conflitos e confrontos, onde se multiplicam formas peculiares de resistência e luta. Trata-se de reavaliar o político no campo da história social do dia-a-dia.⁴⁸

Esta visão acerca da valorização do cotidiano como um campo de lutas, tão rico de significações, favorece uma perspectiva de ampliação do conceito de política, do conceito de poder. Para Michelle Perrot, as relações das mulheres com o poder inscrevem-se primeiramente no jogo de palavras. “‘Poder’, como muitos outros é um termo polissêmico. No singular, ele tem uma conotação política e designa basicamente a figura central, cardeal do Estado, que comumente se supõe masculina. No plural, ele se estilhaça em fragmentos múltiplos, equivalentes a ‘influências’ difusas e periféricas, onde as mulheres têm sua grande parcela”.⁴⁹ Assim, para esta historiadora, as mulheres têm poderes.

Em termos de análise de poder, Michel Foucault é mais radical, analisando que, “os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social. Funcionam como uma rede de dispositivos ou mecanismos a que nada ou ninguém escapa”.⁵⁰ Esta perspectiva possibilita a análise dos micros poderes que se exercem no cotidiano, poderes periféricos e moleculares. E, neste campo, as mulheres da floresta exercem muitos poderes como as parteiras e as curandeiras que, através da utilização dos recursos naturais, sobretudo das ervas medicinais, salvam vidas no seio da floresta, tornando-se poderosas, respeitadas pela coletividade.

Busquei perceber a construção dos saberes, situada no etnoconhecimento, através das mulheres das florestas, em suas interações em ecossistemas peculiares na Amazônia e no Mayombe, como habitantes de florestas tropicais. Isto nos aponta para a importância de perceber as influências mútuas entre sociedade e natureza como já indicava Fernand Braudel através de sua obra *O Mediterrâneo*.⁵¹

⁴⁸ Dias, 1995, p. 14-15.

⁴⁹ Perrot, 2006, p. 167.

⁵⁰ Foucault, 2000, p. XIV.

⁵¹ Martins, 2008, p. 68-69.

Realizei esta discussão através de diálogos contidos em entrevistas realizadas com mulheres das florestas das regiões citadas acima. Acompanhei nos seus relatos memórias, experiências e modos de vida, relacionados a cada habitat, na perspectiva de apreender situações em que se percebem atuantes naqueles espaços, onde “acompanha-se como as experiências de luta, resguardam relações de equilíbrio com o meio ambiente”⁵². Neste sentido, parafraseando Yara Khoury, assumi o desafio de construir um trabalho forjado com as múltiplas vozes femininas, atribuindo-lhes o devido valor como atos interpretativos da realidade⁵³ das comunidades remanescentes de quilombos do vale do Guaporé e das aldeias da Floresta do Mayombe.

Assim estou construindo uma história em aberto com múltiplas vozes e interpretações, inspirando-nos também em Alessandro Portelli, que propõe a construção de um texto dialógico com as falas dos entrevistados que se constituem em interpretações das experiências vivenciadas. Então, temos as interpretações dos entrevistados e das entrevistadas, as minhas interpretações e as interpretações dos leitores⁵⁴. Neste sentido, como afirma Yara Khoury, “dialogar com as pessoas supõe apreender os sentidos que cada um dos fatos narrados e das pessoas que narram assume nas problemáticas que estudamos”⁵⁵.

Ainda nesta perspectiva ousei encarar o desafio de construir a história das mulheres da floresta do vale do Guaporé e do Mayombe através da “fusão de discursos e estilos de narrativa”, proposta por Portelli, que “não é conseguida simplesmente pela citação das fontes. É, antes disso, uma questão de modificar nosso procedimento narrativo, nosso próprio modo de administrar o tempo e o ponto de vista”⁵⁶. Assim construí um texto dialógico incorporando as narrativas de nossos entrevistados e nossas entrevistadas, problematizando-as, buscando apreender os seus significados sociais, os seus modos de vida, as suas interações com a floresta tropical. Isto se constitui em um dos fascínios do trabalho com fontes orais, da “arte multivocal da história oral”⁵⁷, fazendo emergir as vozes de mulheres e homens dessas duas regiões tão esquecidas pela História oficial.

Procurei descobrir os modos como constituem seus saberes, demonstrando habilidades, incorporando/construindo tecnologias para

⁵² Antonacci, 1995, p. 247.

⁵³ Khoury, 2004, p. 123.

⁵⁴ Portelli, 1997, p. 27.

⁵⁵ Khoury, op. cit., p. 123.

⁵⁶ Portelli, 2004, p. 313.

⁵⁷ Idem, 2010, p. 19.

lidar com recursos do lugar; buscamos perceber concepções, onde, desenvolvimento significa garantir condições de preservação das áreas ocupadas, incorporando “respeito por suas culturas [e] racionalidade nos usos tradicionais dos recursos naturais”.⁵⁸

Na Amazônia, a categoria mulheres da floresta, segundo Lígia Simonian, começou a ser utilizada por Murphy e Murphy, em 1974, ao analisar o modo de vida das indígenas Munduruku no Pará. De acordo ainda com esta autora, a categoria mulheres da floresta,

Longe de restringir-se a uma perspectiva naturalizante, essa categoria remete a uma compreensão de que tais mulheres situam-se num contexto de floresta, mas não apenas material. Elas integram, produzem e recriam a cultura local, marcada pela presença da floresta, porém, com dimensões sociais, ideológicas e simbólicas igualmente importantes⁵⁹.

Nesta perspectiva, sobretudo a partir da década de 1990, temos toda uma produção bibliográfica registrando a história destas mulheres da floresta. Destaco os trabalhos de Lígia Simonian⁶⁰, Cristina Scheibe Wolff⁶¹, Rosa Acevedo e Edna Castro⁶², Tereza Almeida Cruz⁶³, Marcos Montysuma⁶⁴, Iraíldes Caldas⁶⁵, dentre outros.

Desenvolvi a minha temática a partir da década de 1980 por ter sido um período marcante para as populações tradicionais da Amazônia brasileira e para a História de Angola e dos cabindas, enfrentando o desafio de discussão historiográfica de uma história recente.

Utilizei a categoria populações tradicionais para “designar agentes sociais com existência coletiva, incorporando pelo critério político-organizativo uma diversidade de situações específicas correspondentes aos denominados seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, ribeirinhos, castanheiros e pescadores que têm se estruturado igualmente em movimentos sociais”⁶⁶. Esta categoria passou a ser utilizada pelas instituições governamentais e de certa

⁵⁸ Antonacci, 2002, p. 28.

⁵⁹ Simonian, 2001, p. 108.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Wolff, 1999.

⁶² Acevedo; Castro, 1993.

⁶³ Cruz, 2000.

⁶⁴ Montysuma, 2008.

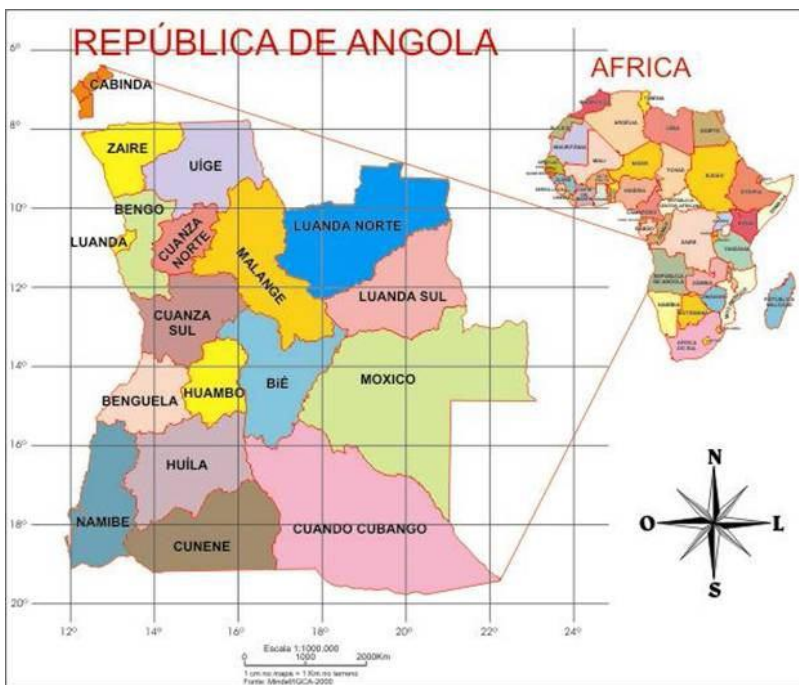
⁶⁵ Caldas, 2009.

⁶⁶ Almeida, 2005, p. 16.

forma foi apropriada pelas populações da floresta da Amazônia para assegurar seus direitos.

Em relação à História de Angola, as décadas de 1980 e 1990 são marcadas pela guerra civil que se iniciou em 1975 após a conquista da independência política da nova nação. Ao invés de investir em saúde, educação, transporte e melhoria da qualidade de vida da população, o Governo de Angola liderado pelo Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), teve que gastar com armamentos e treinamentos militares em decorrência desta lamentável guerra.

A Província de Cabinda não possui ligação terrestre com o território de Angola, como podemos observar no mapa abaixo. Por isto é um enclave e faz limites com a República Democrática do Congo e o Congo Brazzaville, em decorrência das deliberações da Conferência de Berlim e de convênios posteriores entre Portugal e França; e Portugal e Bélgica. Esta província possui uma situação especial, pois pelo entendimento do Tratado de Simulambuco, assinado em 01 de fevereiro de 1885, entre Portugal e representantes das principais linhagens de Cabinda, a região era um território autônomo ao lado de Angola. Nisto se baseia os movimentos que lutam pela independência de Cabinda. Entretanto, em decorrência do acordo de Alvor, em janeiro de 1975, Cabinda foi transformada automaticamente em uma das províncias de Angola sendo anexada ao resto do país. Por isto, no período pós-independência de Angola intensificam-se as lutas pela separação de Cabinda lideradas pela Frente de Libertação de Cabinda (FLEC).



Mapa geopolítico de Angola

Fonte: Buza, Alfredo Gabriel (2006)

A Província de Cabinda foi palco desta guerra fratricida e, de modo particular, os municípios de Belize e Buco Zau, na região do Mayombe, onde fiz a minha pesquisa de campo, sobretudo, a partir de 1987 quando a União Nacional pela Independência Total de Angola (UNITA) muda-se para o norte de Angola e alia-se à Frente de Libertação pelo Enclave de Cabinda (FLEC), reativando-a. Desta forma, temos um aumento da atividade militar em Cabinda em extensão e intensidade.

Em 31 de maio de 1991 a UNITA e o Governo de Angola assinaram os Acordos de Bicesse, que compreendiam um plano para o processo de pacificação, desde o cessar-fogo até às eleições, estabelecendo a democracia política como forma de resolução da questão do poder. A desmobilização dos exércitos do Governo de Angola e da UNITA era a principal condição do Acordo. Parte destes exércitos receberiam instrução conjunta para formar o núcleo de um

novo exército, as Forças Armadas Angolanas (FAA), como aborda o autor São Vicente⁶⁷.

As eleições foram realizadas em todo o país em 1992. Em Cabinda a FLEC fez campanha contra as eleições, ameaçando os eleitores que votassem que seriam considerados traidores e como tal teriam que ser mortos. “Apesar das tentativas de sabotagem do registro eleitoral, do boicote e das abstenções massivas, as eleições realizara-se em Cabinda”⁶⁸.

As eleições de setembro de 1992 deram a vitória ao MPLA e Angola passou a ter um parlamento com legitimidade democrática para tratar do problema da autonomia de Cabinda. Entretanto, a UNITA não aceitou o resultado das eleições e Jonas Savimbi, seu líder, retomou a guerra. Esta se intensificou na região do Mayombe, afetando profundamente a população civil dos municípios de Belize e Buco Zau que também tiveram o acesso à cidade de Cabinda interrompido por causa da destruição de pontes por mais de três anos. A população fugiu quase que em massa para a República Democrática do Congo (antigo Zaire) e para o Congo Brazzaville, deixando suas aldeias, suas casas, seus roçados. De acordo com o autor São Vicente,

mais de 11.000 refugiados cabindas entraram em território do Congo, fugindo aos combates entre a guerrilha independentistas e as forças armadas governamentais. Cerca de 4.000 desses refugiados encontram-se em Ponta Negra, a capital petrolífera do Congo”⁶⁹.

Apenas no ano de 2002 com a morte de Jonas Savimbi a guerra civil terminou definitivamente, iniciando os processos de reconciliação e reconstrução nacional. Desta forma, muitos refugiados retornaram às suas aldeias, o Governo de Angola, liderado pelo MPLA, começou a reconstruir as estradas, as vias de acesso, a construir novas escolas, postos de saúde, a propiciar linhas de crédito para o desenvolvimento da agricultura, procurando investir na melhoria da qualidade de vida da população. Agora os roçados estão cheios de alimentos, a vida vai seguindo o seu curso normal dentro dos modos de vidas regionais. Entretanto, a exploração dos recursos naturais da região, sobretudo o petróleo e a madeira ainda se dá *in natura* numa perspectiva colonial.

⁶⁷ Vicente, 1996, p. 112.

⁶⁸ Ibid., p. 174.

⁶⁹ Ibid., p. 134.

Assim, como questiona Juliana Lando Canga Buza, “o país exporta petróleo e precisa importar utensílios de plástico. Exporta madeira em tora e importa carteiras e mesas feitas com resíduos das indústrias madeireiras”⁷⁰.

Na região do Mayombe ainda não existe políticas públicas baseada na exploração racional dos recursos naturais na perspectiva da sustentabilidade social, cultural e ambiental. Por isto, os trabalhos do engenheiro agrônomo Alfredo Buza incentivando a criação de sistemas agroflorestais no município de Buco Zau se tornam relevantes, pois aponta uma alternativa de desenvolvimento sustentável para a região⁷¹.

As populações tradicionais da Floresta Amazônica emergem no cenário nacional, sobretudo a partir da década de 1980, quando os seus modos de vida antigos foram afetados profundamente pelas políticas desenvolvimentistas do governo militar que favoreceram a implementação de grandes projetos na Amazônia na área da agropecuária, mineração, construção de hidrelétricas e pavimentação de rodovias na região.

Esses projetos provocaram desastres ambientais, sociais e econômicos, colocando em risco a sobrevivência física e cultural das populações tradicionais. Muitos índios, negros, seringueiros e ribeirinhos foram expulsos de suas terras. Outros se organizaram, resistiram e tombaram na luta como Wilson Pinheiro e Chico Mendes no Acre. A morte desse último teve uma repercussão internacional graças à sua articulação com o movimento ambientalista. Chico Mendes e seus companheiros criaram os empates, uma organização singular para defender a floresta e os seus modos de vida, impedindo que os peões (contratados pelos fazendeiros) derrubassem a mata. E, nos empates, as mulheres e crianças iam à frente, enfrentando corajosamente os motosserras.

Nesse novo cenário, os negros do Guaporé, que, desde o início do século XIX se viram abandonados pelos seus “donos” e após o período áureo da borracha, viram as terras que foram ocupadas por eles há mais de dois séculos, onde recriaram seus modos de vida na liberdade, serem invadidas pelas frentes de colonização agropastoril e por órgãos ambientalistas governamentais que promoveram um processo de expulsão desta população de seus territórios tradicionais, colocando em risco uma rica herança étnica, cultural e social, que dispõe de elementos específicos de controle, manejo e conhecimento da

⁷⁰ Buza, J. 2011, p. 112.

⁷¹ Buza, A., 2011.

natureza. Entretanto, uma parte resistiu, se organizou, buscou parcerias com a igreja e entidades ambientalistas. Assim nasceu a Associação Ecológica e Quilombola do Vale do Guaporé (ECOVALE) que, através da comunidade de remanescentes de quilombolas de Santo Antônio do Guaporé, e com o apoio da Petrobrás, vem desenvolvendo o projeto Quelônios na Amazônia, que, por meio de uma ação conjunta com a população ribeirinha e autoridades bolivianas, já devolveu ao rio Guaporé centenas de milhares de quelônios preservados em sua primeira etapa de vida nos tanques da ECOVALE. O trabalho da comunidade através da ECOVALE amplia-se na medida em que seus membros trabalham como fiscais voluntários na guarda, proteção e limpeza das praias guaporeanas, na preservação dos ninhaias das aves praianas e na educação ambiental para visitantes, turistas, estudantes e outras comunidades do vale do Guaporé.

Os quilombolas de outras regiões do Brasil também já tinham formado várias organizações a níveis local, estadual e regional. Para fortalecer este movimento realizaram o I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais em 1995. Em maio do ano seguinte, em reunião de avaliação deste evento, constituíram a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), em Bom Jesus da Lapa/BA. Assim vamos tendo uma consolidação de um movimento nacional quilombola para articular a luta em defesa da titulação definitiva dos territórios quilombolas e da “implantação de projetos de desenvolvimento sustentável das comunidades”⁷². A CONAQ tornou-se um importante interlocutor nos antagonismos sociais que envolvem as chamadas “territorialidades específicas”.

Nesse contexto amazônico, segundo Juliana Santilli, a partir de articulações políticas entre os movimentos sociais e o movimento ambientalista nasce o socioambientalismo brasileiro na segunda metade dos anos 1980. Fortaleceu-se como o ambientalismo em geral nos anos 1990, principalmente depois da realização da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, no Rio de Janeiro, em 1992 (Eco 92), quando os conceitos socioambientais passaram a influenciar a edição de normas legais⁷³. Ela ainda afirma que:

O socioambientalismo foi construído com base na idéia de que as políticas públicas ambientais

⁷² Disponível em <http://www.conaq.org.br/>. Acesso em: 12 de abril de 2011.

⁷³ Santilli, 2005, p. 31.

devem incluir e envolver as comunidades locais. Mais do que isso, desenvolveu-se com base na concepção de que, em um país pobre e com tantas desigualdades sociais, um novo paradigma de desenvolvimento deve promover não só a sustentabilidade estritamente ambiental [...] como também a sustentabilidade social – ou seja, deve contribuir também para a redução da pobreza e das desigualdades sociais e promover valores como justiça social e equidade⁷⁴. Além disso, o novo paradigma de desenvolvimento preconizado pelo socioambientalismo deve promover e valorizar a diversidade cultural e a consolidação do processo democrático no país, com ampla participação social na gestão ambiental.⁷⁵

Essa concepção do socioambientalismo sintonizava com as aspirações das organizações dos povos da floresta como do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), da Aliança dos Povos da Floresta, do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e das organizações indígenas, dentre outras. Dessa forma, segundo Santilli, o socioambientalismo passou a representar uma alternativa ao conservadorismo do movimento ambientalista tradicional, mais distante dos movimentos sociais e das lutas políticas por justiça social e ético quanto à possibilidade de envolvimento das populações tradicionais na conservação da biodiversidade⁷⁶.

Assim o socioambientalismo sustenta-se no reconhecimento e na valorização da biodiversidade e da sociodiversidade, de forma articulada e sistêmica sob a influência do multiculturalismo, do humanismo e do pluralismo jurídico⁷⁷. Por isso, defende os bens e os direitos socioambientais como os direitos territoriais especiais a minorias étnicas (povos indígenas e quilombolas) e a populações tradicionais. “A síntese socioambiental se revela justamente pela concretização de dois valores em um único bem jurídico: a biodiversidade e a sociodiversidade, e é sobre tais bens que incidem os direitos coletivos”.⁷⁸

⁷⁴ Guimarães, 2001, p. 43-71.

⁷⁵ Santilli, op. cit., p. 34.

⁷⁶ Ibid., p. 40.

⁷⁷ Ibid., p. 245.

⁷⁸ Ibid., p. 246.

Essa discussão se insere na perspectiva de desenvolvimento sustentável. Este conceito foi utilizado e defendido no relatório das Nações Unidas intitulado *Nosso Futuro Comum*, também denominado *Relatório Brundtland*, por ter sido coordenado pela então primeira ministra da Noruega, Gro Brundtland, publicado em 1987. O relatório define e defende o conceito de desenvolvimento sustentável como “aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem as suas próprias necessidades”⁷⁹.

O *Relatório Brundtland* enfatiza os três componentes fundamentais do novo modelo de desenvolvimento sustentável: proteção ambiental, crescimento econômico e equidade social. Isso coincide historicamente com o fortalecimento dos movimentos dos povos da floresta, apoiados nacional e internacionalmente, na luta pela preservação da Floresta Amazônica e de seus modos de vida.

Por outro lado, embora o *Relatório Brundtland* ofereça uma perspectiva renova à discussão da questão ambiental e do desenvolvimento, o conceito de desenvolvimento sustentável passa a ser apropriada pelo discurso oficial, pela linguagem comum e pelas empresas, como questiona Enrique Leff. Assim, conforme as interessantes análises deste autor,

a retórica do desenvolvimento sustentável converteu o sentido crítico do conceito de ambiente numa proclamação de políticas neoliberais que nos levariam aos objetivos do equilíbrio ecológico e da justiça social por uma via mais eficaz: o crescimento econômico orientado pelo livre mercado⁸⁰.

Assim seguindo a trilha do pensamento crítico deste autor temos um “neoliberalismo ambiental” que

busca debilitar as resistências da cultura e da natureza para subsumi-las dentro da lógica do capital. Seu propósito é legitimar o espólio dos recursos naturais e culturais das populações dentro de um esquema combinado, globalizado, onde seja possível dirimir os conflitos num campo neutro.

⁷⁹ Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, 1991, p. 46.

⁸⁰ Leff, 2009, p. 24.

Como sempre, a lógica do capital é o lucro, embora possa mudar o discurso. Então, diante destas estratégias de apropriação econômica e simbólica da natureza, Leff afirmando que, “emerge hoje uma ética ambiental que propõe a revalorização da vida do ser humano. Esta ética se expressa nas lutas de resistência das comunidades indígenas e camponesas a serem convertidas em reservas etnológicas”⁸¹. Estes povos com seus modos de vida tradicionais sempre preservaram o meio ambiente e, hoje, no caso da Amazônia enfrentam as políticas ambientais com criação de parques nacionais que pretendem expulsar as populações tradicionais ou a ganância das empresas mineradoras, agropecuárias que querem apropriar-se de suas terras e dos recursos naturais. Por isto que leff analisa que:

O conceito de ambiente se defronta com as estratégias fatais da globalização. O princípio de sustentabilidade surge como uma resposta à fratura da razão modernizadora e como uma condição para construir uma nova racionalidade produtiva, fundada no potencial ecológico e em novos sentidos de civilização a partir da diversidade cultural do gênero humano. Trata-se da reapropriação da natureza e da reinvenção do mundo; não só de um mundo conformado por uma diversidade de mundos, abrindo o cerco da ordem econômico-ecológica globalizada.⁸²

Nessa perspectiva, procurarei compreender como os povos da floresta, sobretudo as mulheres do vale do Guaporé e da floresta de Mayombe, através de suas práticas cotidianas, de seus hábitos, de seus costumes, promovem o desenvolvimento sustentável, contribuindo para a continuidade da vida no planeta.

A ideia de desenvolvimento sustentável é tão forte e atual que José Eli da Veiga chega a considerá-la como a utopia que tomará o lugar do socialismo no terceiro milênio, trazendo em seu bojo o desafio da superação do industrialismo, do capitalismo⁸³.

Ignacy Sachs, estudando aspectos econômicos contemporâneos, percebe economias diferentes daquelas praticados no capitalismo. A partir daí desenvolveu o conceito que aborda o modo como povos

⁸¹ Ibid., p. 29.

⁸² Ibid., p. 31

⁸³ Veiga, 2006.

situados em ecossistemas especiais usufruem os recursos disponíveis no meio ambiente, refletindo uma atitude respeitosa em relação ao espaço trabalhado. Esse constitui um dos aspectos que justificam aprofundar os conhecimentos sobre essas culturas, para apreender como manejar recursos naturais em benefício de um equilíbrio sem prejudicar a dinâmica da vida. Ele argumenta por uma sociedade da biomassa baseada nos conhecimentos dos povos dos ecossistemas singulares, uma oportunidade particularmente desafiadora para os países tropicais⁸⁴.

Acredito na possibilidade de perceber mulheres e homens das florestas tropicais nessa ótica de compreensão dos sujeitos, que destoando de uma prática majoritária de produção e consumos industrialistas, contribuem com seus modos de vida para constituir práticas sociais que se situem noutros devires. Imbuído desse entendimento busco apreender, através de relatos orais, as experiências de mulheres e homens que se organizam em dado espaço partilhando saberes, para nos possibilitarem compreensões da magnitude de seus conhecimentos. Morán discutindo as relações humanas no ambiente da floresta tropical reconhece o papel das populações humanas na constituição das florestas de terra firme, na Amazônia brasileira, já há milhares de anos⁸⁵.

Outro aspecto a considerar é que nos últimos anos há uma intensa discussão acerca da relação da mulher com a conservação e preservação do meio ambiente e o desenvolvimento de políticas públicas. Esse debate parte da preocupação de como a mulher está ou não inserida no processo de desenvolvimento, seu papel e suas funções. A IV Conferência Mundial sobre a Mulher em Beijing destaca a importância da participação da mulher na construção do desenvolvimento sustentável:

As medidas estratégicas necessárias para uma nova ordem do meio ambiente exigem um método global, multidisciplinar e setorial. A participação e a liderança da mulher são fundamentais em todos os aspectos de tal método. Nas recentes Conferências Mundiais realizadas pelas Nações Unidas sobre o desenvolvimento, assim como nas conferências preparatórias para a Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher, se reconheceu que as políticas em matéria de

⁸⁴ Sachs, 2002.

⁸⁵ Morán, 1990.

desenvolvimento sustentável, que não contenham a participação do homem e da mulher, não conseguirão resultados a longo prazo. Solicitaram-se nessas Conferências a participação mais efetiva da mulher, na geração de conhecimentos e educação ambiental, a adoção de decisões e a gestão em todos os níveis. As experiências e contribuições da mulher a um ambiente ecologicamente racional devem ocupar um lugar prioritário no programa século XXI. Enquanto a contribuição da mulher não receber reconhecimento e apoio, o desenvolvimento sustentável seguirá sendo um objetivo difícil de ser alcançado.⁸⁶

Nesse sentido, pretendo dar visibilidade às praticas cotidianas das mulheres negras e indígenas que interagem com o meio ambiente na produção de alimentos saudáveis, nas relações de trabalho, na ação política e social pela relação de respeito, apego e cuidado com a natureza, colaborando no processo de construção do desenvolvimento sustentável. Nessa discussão nos distanciamos do pensamento ecofeminista essencialista, representado principalmente por Vandana Shiva que, a partir da ideia do princípio feminino, vincula as mulheres à vida e à natureza⁸⁷, reforçando o papel ‘natural’ delas como reprodutoras, mantenedoras e defensoras da vida e da natureza. Entendo que mulheres e homens fazem parte da natureza e que as relações das mulheres com o meio ambiente estão relacionadas aos papéis sociais de gênero que são cultural e historicamente construídos.

Por outro lado, um enfoque de gênero não se refere somente às medidas utilizadas para incorporar a mulher no processo de desenvolvimento. Questiona, assim como o conceito de desenvolvimento sustentável, o fim e o conteúdo do desenvolvimento, assinalando a necessidade de buscar novas políticas que contribuam para a mudança das estruturas de desigualdade existentes e o uso sustentável do meio ambiente. O desenvolvimento será sustentável e equitativo quando mulheres e homens participarem de forma mais igualitária, em todos os níveis, do processo de tomada de decisões.⁸⁸

⁸⁶ Tradução do texto da Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher/Beijing/1995. San José, Costa Rica, 1996, p. 130. In: CASTRO, Mary Garcia; ABRAMOVAY, Miriam. *Gênero e meio ambiente*. 2ª. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO/ UNICEF, 2005.

⁸⁷ Shiva, 1998.

⁸⁸ Castro; Abramovay, 2005, p. 38. .

Além disso, a equação gênero e meio ambiente fez emergir questões criativas e provocadoras para o debate da atualidade sobre a crise de paradigma ocidental, como a reterritorialização do espaço e do ambiente referindo-se ao corpo, à saúde, à sexualidade, ao prazer e ao telúrico.

Tal equação questiona sentidos da economia política para a igualdade de vida dos indivíduos, considerando a pluralidade de ser/estar neste mundo, ultrapassando as célebres dicotomias entre indivíduo e sociedade e entre natureza e cultura [...], defendendo o equilíbrio dos direitos dos seres humanos em sua diversidade.⁸⁹

Por isto que a voz das mulheres nas conferências internacionais sobre o meio ambiente, se caracteriza, de acordo com Elisa Larkin Nascimento, como “a radical crítica ao modelo de desenvolvimento neoliberal imposto aos países do sul por instituições como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional”.⁹⁰

Ademais, o que está em questão é a forma de se viver no planeta, como aborda o filósofo francês Guattari, no contexto de aceleração das mudanças técnicas científicas e do crescimento demográfico⁹¹. Esta situação agrava ainda mais a crise ecológica, sendo necessário como propõe este autor uma “autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais”.⁹² Neste sentido, Guattari lança o desafio da construção da “ecosofia”, uma articulação ético-política entre os três registros ecológicos: o do meio ambiente, a das relações sociais e a da subjetividade humana.⁹³ A nosso ver, este tipo de ecosofia proposto por Guattari, de certa forma se articula com a idéia de desenvolvimento sustentável idealizada por José Eli da Veiga como a utopia que substituirá o socialismo neste milênio, já comentada, pois Guattari entende que “uma ecosofia de um tipo novo, ao mesmo tempo prática e especulativa, ético-política e estética” deve “substituir as antigas formas de engajamento religioso, político, associativo...”⁹⁴ De qualquer forma, estas reflexões nos levam a repensar

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Nascimento, 2008, p. 147.

⁹¹ Guattari, 2008, p. 8.

⁹² Ibid., p. 9.

⁹³ Ibid., p. 8.

⁹⁴ Ibid., p. 54.

e recriar nossas relações com o meio ambiente, com os outros seres humanos, enfim as formas de viver na atualidade.

Os modos de vida das populações do vale do Guaporé e de Mayombe, na minha concepção, articulam esses três registros ecológicos, sobretudo, as práticas culturais das mulheres, como procurei revelar ao longo deste trabalho. Iraíldes Caldas Torres discutindo gênero e meio ambiente na Amazônia chega a afirmar que

se as ciências sociais derem a devida visibilidade às maneiras pelas quais as mulheres cuidam da terra, como algo que lhes é próprio, forjando condições necessárias para que os sistemas vivos se perpetuem na natureza, será possível encontrar uma base significativa para que seja adotada a sustentabilidade nas relações com o ambiente ⁹⁵.

Neste contexto este trabalho acerca das relações das mulheres de florestas tropicais do vale do Guaporé rondoniense e de Mayombe, na África, torna-se relevante, pois é uma temática nova e desafiadora, quase não tendo trabalhos que tratem dessa abordagem e olhar político. E, diante da questão planetária do aquecimento global os povos da floresta, principalmente as mulheres, passam a ter um papel fundamental no cuidado com a terra, com os ecossistemas, contribuindo para o equilíbrio do planeta. Segundo Leonardo Boff, “a ótica do cuidado funda uma nova ética, compreensível a todos e capaz de inspirar valores e atitudes para a fase planetária da humanidade” ⁹⁶.

Este trabalho inspira-se na concepção de História como problematização das experiências humanas em todas as suas dimensões. Entretanto, como discuti a relação entre gênero e meio ambiente, enfatizei os aspectos culturais, compreendendo cultura como modos de vida, na perspectiva de E. P. Thompson⁹⁷, e com tempos históricos diferenciados como define Walter Benjamin: “A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’”⁹⁸. A história é uma construção, não é algo dado, é construída por mulheres e homens através de seus costumes, de seus valores, de seus sentimentos, de suas vivências múltiplas, que rememoram o passado, trazendo as experiências que lhes interessam a

⁹⁵ Caldas, 2009, p. 347.

⁹⁶ Boff, 1999.

⁹⁷ Thompson, 1981, p. 189.

⁹⁸ Benjamin, 1994, p. 229.

partir do presente. O tempo da história deve ser construído pela experiência dos sujeitos sociais. É uma história carregada de subjetividades com intensidades diferentes.

Desta forma, neste *estudo comparado das relações ambientais de mulheres da floresta do vale do Guaporé (Brasil) e de Mayombe (Angola)*, a partir de suas experiências cotidianas, procurei considerar as temporalidades diferenciadas dos modos de vidas de cabindas, indígenas, negras, seringueiras, ribeirinhas, bolivianas, parteiras e curandeiras, incorporando os mais variados matizes de experiências sociais dessas mulheres, vividas intensamente, constituindo valores, práticas e tradições que moldam as suas relações com a natureza; procurei dar grandeza às pequenas coisas, construindo uma história em aberto.

Esta abordagem histórica nos impede de estudar as experiências vivenciadas pelas mulheres, pelos sujeitos sociais com posicionamentos teóricos inadequados a um estudo de culturas, sem um diálogo constante entre teoria e fontes. Assim, “vamos trabalhando as problemáticas de estudo, *não* como fatos dados, mas como processos em formação”⁹⁹, como propõe Yara Khoury.

Esta perspectiva histórica abre um “campo de possibilidades”, rompendo com antigas formas de concepções relativas ao conhecimento histórico, com dogmas estruturalistas que sempre negaram a ação dos sujeitos e sujeitos simples, sem poder de mando político, como motores da história.

É esta experiência humana, o “termo ausente” na maioria dos escritos e pesquisas da região amazônica e de Cabinda que desenvolvi neste *estudo comparado das relações ambientais de mulheres da floresta do vale do Guaporé (Brasil) e de Mayombe (Angola)*, uma nova temática trabalhada compreendendo as mulheres como sujeitos históricos.

Desta forma, não trabalhei com um esquema pronto, mas fui construindo o trabalho, a teoria no diálogo constante com as fontes e as evidências, procurando descobrir o “não dito”, buscando ler nas entrelinhas, extrair “aquilo que potencialmente permite olhares e leituras diversas”¹⁰⁰, ousando interpretar, ousando escrever a história de outro modo, privilegiando a voz de mulheres excluídas da história e as suas formas silenciosas de resistências que se constituem na experiência

⁹⁹ Khoury, 2004, p. 127.

¹⁰⁰ Fenelon, 1993, p. 77.

cotidiana, na luta de interesses e valores, no “fazer-se” das comunidades afrodescendentes do Guaporé e das aldeias da Floresta do Mayombe.

Em que pese as críticas das feministas, entre elas Joan Scott¹⁰¹, a partir do pós-estruturalismo, que questionam Thompson por considerar que ele universaliza a classe, não trabalhando com as diferenças dentro da classe e as relações de gênero, compreendo que o seu arcabouço teórico nos propicia ferramentas para discutir a História das Mulheres, as relações de gênero por considerar as experiências dos sujeitos sociais, a valorização do cotidiano dos trabalhadores, suas vivências, as temporalidades diversas e a possibilidade de construir uma História em aberto. Por isto considero que o seu pensamento continua atual inspirando-me a discutir as problemáticas desta pesquisa acerca das mulheres negras do vale do Guaporé e do Mayombe e a enfrentar o desafio da construção da narrativa história tecendo a matéria-prima da experiência. A filósofa Jeanne Marie Gagnebin analisando o pensamento de Walter Benjamin considera que

a experiência se inscreve numa *temporalidade* comum a várias gerações. Ela supõe, portanto, uma tradição compartilhada e retomada na continuidade de uma palavra transmitida de pai a filho; continuidade e temporalidade das sociedades ‘artesanais’, diz Benjamin em ‘O Narrador’, em oposição ao tempo deslocado e entre-cortado do trabalho no capitalismo moderno.¹⁰²

Este estudo comparado das relações ambientais de mulheres da floresta do vale do Guaporé (Brasil) e de Mayombe (Angola), diferentemente da realidade analisada por Benjamin onde há a decadência da narrativa e da experiência, ainda situa-se no contexto privilegiado de sociedades “artesanais”, de tradição oral, onde os saberes culinários e medicinais, a habilidade no trabalho da mata e do roçado, o artesanato, as práticas de pesca e caça, as histórias de vida, a religião, as crenças, os valores culturais são repassados pela oralidade e por aprendizagens práticas.

Então continuei tendo o privilégio de trabalhar com depoimentos orais de mulheres e homens da floresta do vale do Guaporé e do Mayombe – pois já realizamos várias entrevistas nos últimos anos, no Acre e Sul do Amazonas, durante a pesquisa para minha monografia e

¹⁰¹ Scott, P., 1999, 34-35.

¹⁰² Gagnebin, 2007, p. 57.

dissertação¹⁰³ - que revelam dimensões de resistências constituídas nos seus modos de vida, as representações que fazem do cotidiano, possibilitando uma compreensão maior do significado da participação das mulheres na construção de um desenvolvimento sustentável, inclusive, a ter uma visão acerca de como os homens enxergam a relação que as mulheres têm com a natureza e a luta em busca de melhoria das condições de vida e de construção de novas relações entre mulheres e homens e de todos com o meio ambiente.

Antes da realização das entrevistas fiz leituras prévias de parte da bibliografia e/ou de informações existentes, referentes à realidade e às pessoas a serem entrevistadas, conforme indicação de Verena Alberti.¹⁰⁴ Esse procedimento propiciou a revisão e adequação do rol de perguntas a serem formuladas, proporcionando uma maior produtividade em relação aos objetivos propostos. No final de cada entrevista solicitei a autorização das pessoas entrevistadas para utilização de seus depoimentos.

Entendo o trabalho de campo como um “experimento em igualdade, baseado na diferença”¹⁰⁵. Neste sentido, procurei me aproximar ao máximo das pessoas, participando de suas atividades cotidianas, escutando espontaneamente as suas histórias, conquistando a confiança delas para depois gravar os relatos. Assim aprendi a respeitar ainda mais a vida dessas mulheres e homens que refletem, questionam e aprendem durante a realização da entrevista. Experimentei também o que analisa Alessandro Portelli:

Uma entrevista é uma troca entre dois sujeitos: literalmente uma visão mútua. Uma parte não pode realmente ver a outra a menos que a outra possa vê-lo ou vê-la em troca. Os dois sujeitos interagindo não podem agir juntos a menos que uma espécie de mutualidade seja estabelecido. O campo pesquisado, entretanto, tem objetivo escorado em igualdade como condição para uma comunicação menos distorcida e um conjunto de informes menos tendenciosos.¹⁰⁶

Neste sentido, a realização das entrevistas que tive o privilégio de fazer constituiu-se numa rica troca de experiências. Inclusive, muitas

¹⁰³ Cruz, 1999, 2001.

¹⁰⁴ Alberti, 2004.

¹⁰⁵ Portelli, 1997, p. 19.

¹⁰⁶ Portelli, 1996, p. 3.

vezes, também durante a entrevista as pessoas me faziam questionamentos interessantes. A transcrição das entrevistas foi feita respeitando ao máximo a maneira de falar das pessoas entrevistadas, como forma de valorização da linguagem coloquial, dos modos de vida dos povos que habitam as florestas tropicais.

Outro aspecto importante da história oral que procurei desenvolver ainda mais foi a “arte de ouvir”, como propõe Alessandro Portelli.¹⁰⁷ Aprender a ouvir não só aquilo que a priori me interessa para a pesquisa, mas também outras dimensões que a pessoa entrevistada desejar narrar. E, a partir desta escuta, surgiram outros aspectos diferentes para serem abordados no meu estudo. Então, o trabalho de campo foi um exercício de “apurar o ouvido” para escutar as narrativas de experiências tão profundas de mulheres e homens acerca de suas relações com a natureza, aprendendo com eles, compreendendo “que praticamente todas as pessoas com quem conversamos enriquecem nossa experiência [...] Cada entrevista é importante, por ser *diferente* de todas as outras”¹⁰⁸.

Assim coloquei em prática dois conceitos importantes para o trabalho de campo, destacados por Marcos Montysuma, a sinceridade e o respeito, que colaboram significativamente com a história oral “por seu conteúdo gerador de aproximação entre as partes”¹⁰⁹. Assumi também o trabalho de campo e a observação participante como fontes de pesquisa.

A pesquisa de campo no vale do Guaporé foi realizada em oito comunidades afrodescendentes, a saber: Laranjeiras no município de Pimenteiras; Rolim de Moura do Guaporé e Tarumã no município de Alta Floresta d'Oeste; Pedras Negras e Santo Antônio do Guaporé, no município de São Francisco do Guaporé; Santa Fé e Forte Príncipe da Beira no município de Costa Marques; e Comunidade de Jesus no rio São Miguel, um afluente do Guaporé, no município de São Miguel do Guaporé, no Sudoeste do Estado de Rondônia, durante os meses de janeiro, abril e maio de 2009, passando em média cinco dias em cada comunidade.

No vale do Guaporé, realizamos mais de 70 entrevistas com mulheres e homens com idades entre 30 a 88 anos, sendo a maioria de pessoas idosas. Quanto ao recorte geracional, privilegiamos as narrativas das pessoas mais idosas das comunidades negras, sobretudo as

¹⁰⁷ Portelli, op. cit., p. 22.

¹⁰⁸ Ibid., p. 17.

¹⁰⁹ Montysuma, 2006, p. 121.

mulheres, por serem detentoras privilegiadas das memórias e histórias dessas comunidades e as de lideranças mais jovens que assumiram mais o discurso de “comunidades remanescentes de quilombos”, como estratégia de luta pela demarcação de seus territórios historicamente ocupados. Como aborda Parry Scott “gênero e gerações são termos relacionais que implicam em hierarquias e reciprocidades horizontais que são constituídas como relações de poder entre pessoas de sexos e idades diferentes”¹¹⁰ Nas análises que fiz das narrativas procurei estar atenta a estas questões de gênero e gerações.

Adentrar no Guaporé foi uma experiência incrível, pois a região é de uma beleza exuberante e a sua população é muito hospitaleira. Este trabalho me proporcionou a rica oportunidade de conviver com essas comunidades remanescentes de quilombos que, mesmo sem as pessoas me conhecerem, me receberam em suas casas com alegria, permitindo que participasse um pouco de suas vidas, de suas práticas cotidianas e me concedessem entrevistas relatando suas experiências no seio da floresta tropical amazônica. Assim pude participar da colheita do arroz (cortando cachinho por cachinho) e do milho; da limpeza do roçado (plantio de feijão) e do terreiro, da pescaria no rio e no igapó, da farinhada, da extração do açaí na mata; do preparo do bolo de arroz, da chicha¹¹¹ e do açaí; além de saborear o massaco¹¹², o tracajá, a carne do porquinho do mato e do veado, e várias qualidades de peixes frescos.

Também ainda tive a oportunidade de participar dos preparativos e realização da passagem da Coroa do Divino Espírito Santo na Comunidade de Santa Fé. Esta festa é a marca registrada das comunidades negras guaporeanas, uma tradição que existe há mais de cem anos e ainda hoje toca profundamente as pessoas dessas comunidades e outras que têm o privilégio de participar de uma manifestação religiosa tão rica vinda pelas águas do rio Guaporé, é a Barca do Divino Espírito Santo, com seus foliões, trazendo a Coroa e Bandeira do Divino Espírito Santo que abençoa toda a população ribeirinha! Realmente é muito emocionante!

Para a viagem de barco pelo rio Guaporé, contei com o apoio de Pe. Josep Iborra Plans, o Pe. Zezinho, que me disponibilizou o barco D. Roberto, da Pastoral Fluvial, que se transformou em minha casa durante todo o mês de abril, na segunda parte de minha viagem. Ao adentrar no

¹¹⁰ Scott, P. op. cit., p. 18.

¹¹¹ Bebida indígena típica, preparada a base de milho ou macaxeira, preparada tanto no lado brasileiro quanto boliviano.

¹¹² Comida preparada com banana comprida verde cozida e socada no pilão. Serve de acompanhamento para peixe, carne ou ovos.

rio Guaporé, além da beleza natural, o primeiro aspecto que chama a atenção é o isolamento. Para chegar à primeira comunidade, Laranjeiras, onde iniciei a pesquisa no rio Guaporé, partindo do município de Costa Marques (que dista mais de 800 km de Porto Velho, sendo que boa parte da estrada não é asfaltada), viajei seis dias de barco, subindo o rio e encontrei poucas comunidades ao longo desse trecho tanto do lado brasileiro quanto boliviano. Portanto, o despovoamento do Guaporé é outra característica marcante.

A pesquisa de campo na floresta de Mayombe, na Província de Cabinda, Angola, nos municípios de Belize e Buco Zau foi realizada no período de final de junho a início de agosto de 2011, no tempo seco e fresco. O voo de Luanda, capital de Angola à cidade de Cabinda, capital da Província que tem o mesmo nome durou apenas 50 minutos. A vista aérea da província banhada pelo oceano atlântico é linda! Fiquei emocionada de está chegando ao ponto inicial de minha pesquisa de campo. As irmãs brasileiras Catequistas Franciscanas me acolheram em sua casa.

Inicialmente, fiquei cinco dias em Cabinda estabelecendo contatos com o reitor da Universidade 11 de Novembro, Prof. Dr. Kianvu Tamo, a sua diretora de gabinete, Prof^a Ms. Adriana do Nascimento, com o Decano do Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED), Prof. Dr. Antônio de J. Luemba Barros (Bondoso) e outros professores e pesquisadores que me acolheram e apoiaram o meu trabalho. Também tive o apoio do secretário provincial de Agricultura, Desenvolvimento Rural e Pesca, João Tati, que chegou a se oferecer para me levar até o Mayombe, mas, em decorrência dos imprevisto de sua função isto acabou não se concretizando. Foi Dom Filomeno Vieira Dias, bispo da Diocese de Cabinda, que, gentilmente, me apoiou com o transporte, disponibilizando seu carro e motorista para me conduzir até a Floresta do Mayombe. Luis Singana, irmão do colega Nasson Singana (que conhecemos apenas pela internet), a pedido de seu irmão mais novo, cordialmente, me acompanhou até a comuna de Miconje, local onde nasceu, apresentando-me às pessoas de sua aldeia e facilitando bastante o meu trabalho de campo no local. A todas estas pessoas a minha imensa gratidão. Também nesses dias iniciei a minha pesquisa nas bibliotecas da Universidade 11 de Novembro, do ISCED e do Seminário Diocesano.

Na Província de Cabinda, na região do Mayombe, em Angola, realizamos 42 entrevistas, sendo com 26 mulheres e 16 homens com idade entre 34 e 81 anos nas aldeias de Sanga Planície, Bulu, Zombo e Caio-Guembo na comuna de Miconje e na aldeia Zala de Baixo na

comuna de Luali, no município de Belize; nas aldeias Lubessi, Caio-Poba, Bata Pôndila e Panga Mongo na comuna de Necuto e na aldeia Chimpemba na comuna de Inhuca no município de Bucu Zau. Para entrevistar as pessoas mais idosas enfrentei dificuldades, pois a maioria delas, principalmente as mulheres, não fala a língua portuguesa, mas as línguas maternas, *kiombe* e *kissundi*. Então, em algumas entrevistas precisamos do apoio de tradução. Esta questão da língua dificultou a comunicação, impedindo que tivesse uma compreensão mais profunda dos modos de vida destes povos do Mayombe a partir das narrativas de seus moradores. Nesta região, os mais velhos e as mais velhas são os guardiões da memória e detentores e detentoras de poder e são muito respeitados pela comunidade.

Os administradores comunais não me autorizaram a ficar hospedada nas casas das pessoas nas aldeias, como era o meu desejo, por questão de segurança, pois, embora esteja praticamente desarticulada a FLEC, ainda existem alguns grupos de rebeldes isolados que a qualquer hora podem se manifestar. Os administradores comunais me hospedaram em suas casas oficiais. Por esta razão, na comuna de Necuto, o administrador comunal, Pedro Manuel Gomes não me deixou andar sozinha pelas aldeias. Inclusive, colocou o carro da comuna à minha disposição para chegar às aldeias mais distantes. Assim contei com o acompanhamento de Filomena Tula Conde, secretária da OMA e de Lídia Simba Gimbi, responsável pela promoção da mulher na comuna e, até mesmo em alguns momentos do segurança pessoal do referido administrador e de sua cozinheira Regina. A todos e todas a minha imensa gratidão.

Chegar à densa e exuberante Floresta do Mayombe tão semelhante à Floresta Amazônica foi a realização de um grande sonho que me emocionou bastante. Diferentemente do vale do Guaporé, o acesso à região é apenas terrestre através de uma estrada bem pavimentada e num trecho bem menor. Da cidade de Cabinda à Comuna de Miconje, no Alto Mayombe, no município de Belize são apenas 192 Km que percorri no período de duas horas e meia. Em junho de 2011, apenas os 32 km que ligam Belize a Miconje não estavam recuperados, mas as máquinas já estavam trabalhando na estrada. Os moradores das aldeias me receberam muito bem e colaboraram com a minha pesquisa. Sentem carinho e admiração pelos brasileiros. Alguns fazem questão de lembrar que o Brasil foi o primeiro país a reconhecer a independência de Angola.

Durante os dias que passei na região do Mayombe procurei participar ao máximo da vida das pessoas das aldeias. Assim fui a

vários roçados que eles denominam de lavras, acompanhando as mulheres nos seus trabalhos agrícolas: semeando feijão, arrancando batata macoco e fazendo a limpeza das lavras com a catana (terçado). No primeiro momento, as mulheres se assustaram, pois não acreditavam que eu fosse para as lavras com elas para colaborar nos trabalhos. Foi uma experiência muito rica, pois pude me aproximar mais destas mulheres, sentir de perto a labuta nas lavras, conhecer suas histórias, sentir o cheiro da mata, o cansaço de subir e descer montanhas, carregando um cesto nas costas com batatas e mandioca. Esta aproximação favoreceu a realização das entrevistas.

Também participei um pouco do trabalho dos homens, acompanhando alguns no trabalho de extração do dendê e produção artesanal do óleo de palma no meio da mata; registrei também a extração do mangenovo, uma bebida tradicional da seiva da palmeira, e a saboreei em uma caneca de bambu.

Ainda participei das celebrações religiosas na Igreja Católica e evangélica. Os corais são muito afinados e as pessoas cantam com o corpo e alma numa expressão muito profunda. As igrejas e capelas onde participei estavam sempre lotadas aos domingos. Realmente, trata-se de um povo muito religioso.

Trabalhei o tema de minha pesquisa numa dimensão multidisciplinar, buscando romper barreiras entre as áreas do conhecimento e também numa perspectiva de superação da oposição homem-natureza e cultura-natureza, como propõe Carlos Walter Porto Gonçalves¹¹³.

Para procurar responder às problemáticas levantadas neste projeto de pesquisa, além das fontes orais e fotográficas comentadas acima, utilizei poesias e cantos produzidos pelas mulheres e suas organizações. Fiz também pesquisas nos arquivos da Paróquia de Costa Marques em Rondônia.

As outras fontes de pesquisa foram a Biblioteca Central da UNIR, os Relatórios Técnicos de Identificação, Delimitação e Reconhecimento de Comunidades Remanescentes de Quilombos, produzidos pelo INCRA – Superintendência de Rondônia, o Estatuto e Regimento Interno das Irmandades do Senhor Divino Espírito Santo do Vale do Guaporé – RO, além da consulta a vários sites na web. Assim, além da bibliografia relacionada à temática gênero e meio ambiente, trabalhei com documentos produzidos por órgãos públicos.

¹¹³ Gonçalves, 2005.

Em Angola, na capital Luanda, pesquisei no Arquivo Histórico Nacional, no Museu Nacional de Arqueologia, no Museu da Escravatura, na Biblioteca São Domingos dos Capuchinhos, na Biblioteca Provincial e na Biblioteca do ISCED Luanda. E na cidade de Cabinda realizei pesquisas nas bibliotecas da Universidade Onze de Novembro, do ISCED e do Seminário Diocesano bem como no Museu de Cabinda.

Procurei trabalhar toda essa documentação como a própria experiência humana, como possibilidade de reflexão e compreensão das questões levantadas e desenvolvidas nesta pesquisa acerca das relações que as mulheres da floresta do vale do Guaporé rondoniense e da Floresta do Mayombe estabelecem com o meio ambiente.

Penso restituir o resultado da pesquisa às comunidades pesquisadas e suas associações através de cópias do trabalho, debate acerca do conhecimento que foi elaborado a partir do diálogo com elas, pretendendo desta forma contribuir com o avanço destas organizações e estarei à disposição para prestar alguma assessoria a esses grupos no vale do Guaporé e tentar estabelecer alguma parceria, convênio com instituições de Angola, de Cabinda. Contudo, concordo com a opinião de Alessandro Portelli quando afirma que,

o verdadeiro serviço que, acredito eu, prestamos a elas, a movimento e a indivíduos consiste em fazer com que sua voz seja ouvida, em levá-la para fora, em pôr fim à sua sensação de isolamento e impotência, em conseguir que seu discurso chegue a outras pessoas e comunidades¹¹⁴.

Que a voz das mulheres da floresta do Guaporé e de Mayombe chegue aos recantos mais distantes deste Brasil africano e aos lugares mais longínquos de Angola, estreitando as relações histórico-culturais entre esses dois pais.

Este trabalho está estruturado em cinco capítulos. No primeiro, denominado “O processo de formação das comunidades quilombolas do vale do Guaporé” fiz uma contextualização histórica destas comunidades e analisei o processo pelo qual se tornaram comunidades remanescentes de quilombos como forma de lutar pela conquista dos territórios que ocupam há séculos, condição necessária para a sobrevivência física e cultural destas comunidades.

¹¹⁴ Portelli, 1997.

No segundo capítulo, intitulado “Mulheres do Guaporé interagindo com florestas e rios”, analisei como as comunidades quilombolas do vale do Guaporé, sobretudo as mulheres, através de suas práticas cotidianas, de seus modos de vida, constroem seus saberes ambientais, promovendo o desenvolvimento sustentável, por suas práticas culturais levarem em consideração a preservação do meio ambiente. Neste sentido, discuti as experiências de mulheres seringueiras, castanjeiras, poaieiras, agricultoras, pescadoras, caçadoras, curandeiras e parteiras.

No terceiro capítulo, denominado “Contextualização histórica da Província de Cabinda e dos povos da Floresta do Mayombe” abordei a constituição histórica da referida Província e dos habitantes do Mayombe, discuti os modos de vida destes povos e a participação das mulheres nas guerras que assolaram Angola.

No quarto capítulo, intitulado “Mulheres da Floresta do Mayombe e suas interações com a natureza” analisei as práticas culturais das mulheres relacionadas à agricultura, pesca, artesanato, culinária e medicina tradicionais bem como discuti a atuação da Organização da Mulher Angolana (OMA) no Mayombe.

Nas considerações finais, tracei “uma ponte sobre o atlântico: mulheres da floresta da Amazônia e do Mayombe”, procurando estabelecer comparações e conexões socioculturais, diferenciando práticas, crenças, representações, discursos, conhecimentos tradicionais, formas de viver em ambiente de floresta tropical; e também descobrindo as similitudes nos modos de vidas destes povos na Amazônia e no Mayombe.

CAPÍTULO I - O PROCESSO DE FORMAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO VALE DO GUAPORÉ

Neste capítulo analisei o processo de formação histórica das comunidades quilombolas do vale do Guaporé e suas relações com o entorno. Aqui procurei compreender como constituíram a sua territorialidade e identidade étnica bem como enfrentam os grupos que ameaçam a sua sobrevivência física e cultural.

Utilizei o termo comunidades quilombolas entendendo-as como agrupamentos de famílias ligadas por um passado comum, descendentes de escravos ou quilombolas provenientes de Vila Bela da Santíssima Trindade, com prática de uso comum da terra, tendo como base de sobrevivência a economia agroextrativista alicerçada em laços de cooperação, solidariedade, reciprocidade e práticas culturais e religiosas comuns. Isto não significa que no seio dessas comunidades não haja conflitos e diferenciações sociais.

Embora a maioria dos autores que tive acesso considere as comunidades quilombolas como camponesas, levando em conta as especificidades da Amazônia e, em particular do vale do Guaporé, optei por designá-las de agroextrativistas, por considerar seus modos de vida baseados na agricultura de subsistência e na extração de vários produtos florestais, com valores de usos e comerciais, em consórcio com as práticas de caça e pesca.

A produção de novos sujeitos políticos etnicamente diferenciados pelo termo “quilombola”, de acordo com José Maurício Arruti, inicia-se após ampla tomada de conhecimento dos novos direitos constitucionais instituídos pelo ‘artigo 68’ (Ato dos Dispositivos Constitucionais Transitórios/ Constituição de 1988), “que reconhece, aos ‘remanescentes das comunidades de quilombo’, a ‘propriedade definitiva’ das terras que ‘estejam ocupando’, assim como a obrigação do Estado em ‘emitir-lhes os títulos respectivos’”,¹¹⁵. Esta inovação no plano do direito fundiário, fruto da conquista dos movimentos sociais, desperta toda uma discussão a respeito de quem são os “remanescentes das comunidades de quilombo”, como abordarei mais adiante.

¹¹⁵ Arruti, 2006, p. 66.

A ocupação do vale do Guaporé

A ocupação do vale do Guaporé brasileiro se deu a partir de 1734, quando os bandeirantes paulistas, os irmãos Fernando e Arthur Paes de Barros, descobriram ouro no rio Guaporé, nos arraiais de Santana e São Francisco Xavier, onde se formou um núcleo de povoamento¹¹⁶. Desta forma, o povoamento luso adentrava a Floresta Amazônica, avançando consideravelmente em terras, que pelo Tratado de Tordesilhas pertencia à Espanha. Próximo dali, na outra margem do Guaporé, no lado boliviano já havia povoados espanhóis através das missões jesuíticas.

Assim, no contexto de disputas geopolíticas a região passou a ter uma importância estratégica, refletindo em grande parte as disputas entre Portugal e Espanha pelo controle sobre a bacia amazônica. Não podemos esquecer que as terras em disputas entre esses dois Estados ibéricos foram saqueadas dos povos indígenas dos dois lados da fronteira.

Maria de Lourdes Bandeira analisa que as minas de Mato Grosso e o rio Guaporé passaram a assumir papel político de interesse crucial para a Metrópole que criou uma nova Capitania para administrar de perto os interesses da Coroa Portuguesa. “Em 1748 D. João V cria a Capitânia de Mato Grosso e Cuiabá e, pela Provisão Régia de 5 de agosto, ordena o estabelecimento de sua capital às margens do Guaporé”.¹¹⁷

Para administrar esta nova Capitânia e construir sua capital foi designado D. Antônio Rolim de Moura, que chega a Cuiabá em 12 de janeiro de 1751, já trazendo a planta da futura cidade feita em Portugal e os projetos das casas de residências elaborados no Rio de Janeiro¹¹⁸. Portanto, temos uma cidade planejada nas entranhas da Floresta Amazônica já naqueles idos.

O governador Rolim de Moura, sem conhecer o ecossistema da região, escolheu Pouso Alegre, antigo sítio de mineradores cuiabanos, às margens do Guaporé, para sediar a capital denominada Vila Bela da Santíssima Trindade, fundada em 1752. Por se tratar de uma área de várzea estava sujeita a constantes inundações no inverno regional, submetendo seus habitantes a muitos prejuízos.

¹¹⁶ Teixeira, M., 2004, p. 78-79.

¹¹⁷ Bandeira, 1988, p. 83.

¹¹⁸ Ibid, p. 83-86

Ainda como parte do ousado projeto de consolidação da ocupação no vale do Guaporé, a Coroa Portuguesa, como forma de defender o território, decidiu militarizar a fronteira construindo o Forte Príncipe da Beira, cuja edificação transcorreu entre os anos de 1776 a 1783. Este forte perdura até os dias de hoje. Na atualidade constitui uma base militar do Exército do Brasil

Entretanto, para os trabalhos da extração do ouro, das construções da capital Vila Bela da Santíssima Trindade e do Forte Príncipe da Beira fez-se a introdução maciça de mão-de-obra africana. Por isso que Marco Teixeira reflete que “embora as aspirações colonialistas fossem portuguesas e brancas, o trabalho que erigiu os pilares deste projeto foi, sempre, negro”¹¹⁹, diferentemente do posicionamento adotado do outro lado do Guaporé pelos espanhóis que preferiram a mão-de-obra indígena. O referido autor considera que para o Estado Português tornava-se vital o desenvolvimento de uma política diferenciada para com os indígenas da região para conter a ameaça espanhola.

Segundo Luiza Rios Ricci Volpato, os escravos negros chegaram a Mato Grosso juntamente com a fixação do povoamento, de monções provenientes de São Paulo. Todavia, após a criação da Capitânia de Mato Grosso e Cuiabá foi liberada a navegação dos rios da bacia amazônica, permitindo a atuação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão. “Entre 1752 e 1778, parte dos escravos que entraram em Mato Grosso, em especial os que se destinavam a Vila Bela, foi comercializada por esta empresa”¹²⁰.

O próprio governador da Capitânia do Mato Grosso e Cuiabá, D. Rolim de Moura, ressaltava a importância do trabalho dos escravos por considerar explicitamente que “os brancos sem eles em toda a parte da América, e principalmente em minas quase se pode dizer que são inúteis”¹²¹. Portanto, a mão-de-obra escrava africana foi de fundamental importância para o desenvolvimento do projeto de colonização portuguesa no vale do Guaporé em particular e em todo o território colonial. Entretanto, de modo geral, a contribuição dos negros na economia e na sociedade brasileira, de modo particular no vale do Guaporé, é marginalizada.

Como em todas as Américas, no Brasil e, de modo particular no vale do Guaporé, os escravos negros resistiram das mais diversas formas à escravidão. Uma das formas mais ousadas se constituiu na formação

¹¹⁹ Teixeira, M., op. cit., p. 74-75.

¹²⁰ Volpato, 1996, p. 215.

¹²¹ Moura, apud Bandeira, op. cit., p. 79.

de quilombos, reconhecido como a conquista de espaços de liberdade, embrenhando-se nas matas subindo os afluentes do rio Guaporé, no seio na Floresta Amazônica, que se tornou uma aliada dos quilombolas, fornecendo-lhes refúgio, alimentos, matérias-primas para a construção de casas, de canoas; e os rios se transformaram em caminhos de liberdade, além de oferecerem peixes e quelônios em abundância para a alimentação. Além disso, os quilombolas cultivavam a terra, desenvolvendo a agricultura, considerando as especificidades do ecossistema amazônico, com uma teia complexa de relacionamentos, a exemplo de outras regiões da Amazônia. Tema abordado por autores como Marco Teixeira, Luiza Rios Ricci Volpato, Lúcio Flávio dos Santos Gomes, Rosa Acevedo, Edna Castro, dentre outros.

Em Vila Bela formaram-se vários quilombos na chapada e no vale do Guaporé. O mais significativo deles foi o Quilombo de Quariterê, também conhecido como Quilombo Piolho, localizado às margens do rio Quariterê ou Piolho, afluente da margem ocidental do Guaporé. É considerada a formação de quilombo mais importante em Mato Grosso pela consistência de sua organização.¹²² Segundo as memórias de Nogueira Coelho, este quilombo foi formado desde os primeiros tempos de exploração das minas da região do Guaporé¹²³.

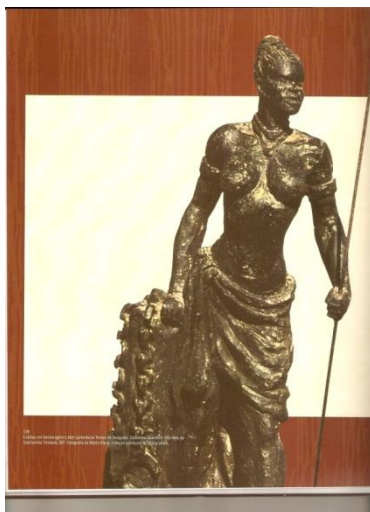
O Quilombo do Quariterê foi batido pela primeira vez em 1770 por uma bandeira que partiu de Vila Bela, comandada pelo sargento-mor João Leme do Prado, quando tinha uns 30 anos de existência. Sua população era de mais de 100 pessoas, sendo 79 negros (entre homens e mulheres) e cerca de 30 índios. Nesse período, este quilombo era governado pela rainha viúva Teresa que foi capturada¹²⁴.

Chama a atenção o registro de mulheres quilombolas atuantes como liderança. Segundo o relato de Nogueira Coelho, era uma mulher que governava o quilombo e “bem assistida de índias e negras”. Por este escrito temos que outras mulheres índias e negras colaboravam ativamente com a rainha Teresa de Benguela. Deste modo, um texto masculino nos descortina a ação de mulheres quilombolas que ousaram desafiar o sistema escravocrata português. E a rainha Teresa não se rende à humilhação da destruição de seu quilombo, suicidando-se, como um gesto de revolta ao domínio dos brancos. Prefere morrer a curvar-se ao cativo.

¹²² BANDEIRA, op. cit, p. 118-119.

¹²³ Coelho, apud Volpato, op. cit., p. 222.

¹²⁴ VOLPATO, op. cit. , p. 222.



Estátua em homenagem à líder quilombola Teresa de Benguela
Vila Bela da Santíssima Trindade/MT
Fotografia de Mário Vilela

Esta imagem da estátua em homenagem a esta rainha na cidade de Vila Bela da Santíssima Trindade, no Mato Grosso, cristaliza sua memória e revela traços de altivez, coragem e determinação desta mulher que se tornou um símbolo da luta das mulheres negras no Brasil, conforme comentamos na introdução. De certa forma esta estátua também lembra a imagem das amazonas, mulheres guerreiras, presentes tanto na História da Amazônia quanto da África.

Outro aspecto interessante deste relato é que, como em outros lugares da Amazônia e do Brasil, havia uma presença significativa de índios e índias no Quilombo de Quariterê. Este caráter interétnico favoreceu a sobrevivência desses marginalizados do sistema escravocrata. Os negros aprenderam com os índios formas de convívio com a natureza e recriaram outras maneiras de viver nas entranhas da Floresta Amazônica, utilizando de forma sustentável os seus recursos. Aliás, até hoje, no vale do Guaporé permanece esta integração entre negros e índios dos dois lados da fronteira natural entre Brasil e Bolívia.

Os negros que conseguiram escapar desse ataque ao referido quilombo, em seguida, se reorganizaram no mesmo local, vivendo em paz mais de 20 anos até que uma nova expedição, em 1795, quando o capitão-general João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres

“decidiu organizar uma expedição com duplo objetivo: realizar trabalhos de prospecção, no intuito de encontrar novas jazidas auríferas, uma vez que as lavras ao redor de Vila Bela estavam se esgotando e dar caça a escravos fugitivos, batendo os quilombos”¹²⁵

Segundo Flávio dos Santos Gomes, este ataque ao Quilombo de Quariterê conseguiu capturar 54 quilombolas, sendo 6 negros, 27 índios e 21 “caborés”¹²⁶. Havia 24 homens e 30 mulheres, incluindo crianças.¹²⁷ Então, mais uma vez temos o registro da presença de mulheres, de índios e, conseqüentemente da miscigenação entre negros e índios no vale do Guaporé o que se perpetua até hoje.

Nos documentos da época é recorrente a referência à beleza natural da localização do Quilombo do Quariterê, à fertilidade da terra, à abundância de pesca e caça. Este quilombo, como muitos outros do país, era marcado pela fartura de alimentos, impressionando os seus perseguidores. Havia grandes plantações de milho, feijão, mandioca, batata, amendoim, fava, abóbora, cará, banana, ananás. A abundância de alimentos é uma característica dos quilombos do vale do Guaporé, da Amazônia e de quase todos os quilombos do Brasil. Portanto, desenvolveram a agricultura. E estes quilombos conseguiram sobreviver graças às redes de relacionamentos que permitiam fornecimentos de alguns produtos e informações sobre as ações de seus perseguidores.

Parafraseando Flávio dos Santos Gomes¹²⁸, utilizando a comparação da mitologia grega, como a Hidra de Lerna era impossível de ser destruída, pois de cada cabeça cortada nasciam outras, devido ao “pântano mefítico” onde ela habitava, as hidras, ou seja, os quilombos do Guaporé, como os de todo o Brasil, sempre que atacados renasciam de diferentes formas em vários “pântanos”, em diferentes cenários históricos, e não desapareceram, chegando aos nossos dias através de seus remanescentes quilombolas espalhados em quase todo o território nacional e que hoje lutam pelos seus direitos de cidadania, direitos históricos que foram conquistados na Constituição de 1988. Isto revela como os escravos se tornaram sujeitos sociais, tecendo suas histórias de resistência e lutas que continuam hoje através da ação histórica de seus descendentes.

Desde o final do século XVIII que há uma diminuição considerável da produção de ouro e do movimento comercial em Vila Bela. No início do século XIX Vila Bela e todo o vale do Guaporé

¹²⁵ Ibid, p. 222-223.

¹²⁶ Denominação para os descendentes dos índios com os negros.

¹²⁷ Gomes, 1997, p. 583.

¹²⁸ Ibid., p. 20-21.

entraram em profundo estado de decadência e abandono que se agravou com a formalização de Cuiabá como capital da Província de Mato Grosso através da Lei nº 19 de 28 de agosto de 1835. Diante da inviabilidade econômica da região os donos de escravos mudaram para áreas mais prósperas nas cercanias de Cuiabá, deixando, curiosamente, a maior parte de seus escravos em Vila Bela que se tornou uma cidade exclusivamente de população negra.

Tudo indica que, a partir do processo de abandono da região do vale do Guaporé pelos senhores brancos, muitos dos quilombolas que se refugiaram em afluentes do Guaporé, como do Riozinho e de São Miguel, vieram para as margens deste rio principal, sendo que não havia mais perigo de serem recapturados, estabelecendo-se como agricultores e extrativistas. Assim, desde Vila Bela da Santíssima Trindade até o Forte Príncipe da Beira, temos a constituição de vários povoados negros como Laranjeiras, Rolim de Moura do Guaporé, Tarumã, Pedras Negras, Santo Antônio do Guaporé, Santa Fé e Forte Príncipe da Beira. A partir da falência deste sistema, a população afrodescendente construiu novas formas de viver e de saber. Assim constituíram modos de vida baseados na liberdade, na sustentabilidade ambiental e tomaram conta da região do Guaporé que passou a ser conhecida como um “território de pretos”.

Atuação da Igreja Católica

A Igreja Católica torna-se presente e marcante no vale do Guaporé através da atuação missionária e social de Monsenhor Francisco Xavier Rey, Franciscano da Terceira Ordem Regular, que desde 1932, evangelizou a região, com longas viagens a remo por todas as povoações do Guaporé. Em 25 de janeiro de 1932, o Padre Antônio Peixoto empossa o primeiro Prelado de Guajará Mirim, Mons. Francisco Xavier Rey que, numa carta ao Superior Geral Franciscano, escrevia: "Aqui tudo é novo, tudo é grande, tudo é feito para satisfazer os corações mais ardorosos!"¹²⁹ Dom Francisco Xavier Rey é sagrado bispo no dia 09 de Setembro de 1945. Desde o início de sua ardorosa atuação missionária na região ele priorizou a educação e a saúde da população do Guaporé. Chegou a criar 33 escolas no vale do Guaporé¹³⁰, tendo como professoras as meninas e jovens que formou em Guajará Mirim. Por isto, Dom Rey é carinhosamente lembrado pelas pessoas mais velhas, sobretudo, pelo trabalho de educação que

¹²⁹ Disponível em <http://www.dgm.org.br/sede.htm>. Acesso em 10 de março de 2011.

¹³⁰ Ibid.

desenvolveu e por ser muito enérgico, como narra o seu Afonso Aranha de Godoi, 80 anos, morador antigo de Pedras Negras:

Aí levou umas menina daqui, dessa região: de Tarumã, de Rolim de Moura, Laranjeiras. Muitos lugares. São Miguel. Levou, acabou de criar e educou como professora. Depois de tudo educado, ele devolveu pro lugar de novo. A professora Isabel, a professora Paula, a professora Antônia de Rolim de Moura, a professora Eremita, aqui de Pedras Negra; professora Estela lá em Laranjeiras. E assim, foi ele quem libertou o Guaporé pra dizer a verdade, porque aqui era muito difícil. Aí depois, o governo tomou de conta já. Ele fez vários eventos que não foi nem pra frente em Ilha das Flores. Fez um colégio também aí. Educou umas quatro menina aí. Foram professora, são tudo aposentada já. A Janete que é filha daqui, uma boliviana. Várias menina ele educou como professora. Ele era bem prestigioso. Era meio brabo, era bruto, mas ensinava bem. Eu apanhei muito dele (risos)¹³¹

Estas pessoas mais idosas reconhecem a importância do trabalho educacional realizado por Dom Rey que formou muitas adolescentes e jovens para se tornarem as professoras das comunidades. Ele adotava uma disciplina muito rígida, batendo nas crianças. Isto não era questionado pelos pais dessas crianças, pois eles também usavam de muita rigidez na educação dos filhos. E, é mais curioso ainda o fato das pessoas idosas relembrares esses fatos com carinho e terem admiração pelo bispo que, na compreensão de seu Afonso, pelo fato de ter formado professoras e criado escolas, libertou o Guaporé. A educação é entendida como a possibilidade de libertação das pessoas.

Dom Rey levava as crianças para estudar em Guajará Mirim, onde, em 1933 fundou o Colégio Santa Teresinha que, a partir de 1935 passou a ser administrado pelas Irmãs Calvarianas. Dona Ana Flora Néry Moraes, 82 anos, foi uma dessas crianças que passou por esta experiência e depois se tornou a professora de sua comunidade Tarumã:

Bem, quando Dom Reys chegou da França, porque ele era francês. Aí foi e abriu essa escola.

¹³¹ Godoi, 2009.

O pessoal dos ribeirinho tava muito atrasado. Não tinha escola, não tinha nada. Não sabia. Aí ele foi e fez essa Prelazia lá e pegou as meninas pra vir estudar aí em Guajará, no Colégio Santa Terezinha. Aí foi ele falou pro meu pai. Lá de Vila Bela ele falou com o meu pai. E o meu pai falou que era eu. Tava com cinco ano e ele me deu pra Dom Reys. Tinha confiança nele, né? Aí eu fui, tive dois ano lá. Quando foi com dois ano, eu tava com 7 ano. Nós fomo numa turma. Era 33 minina que tava lá na escola, no colégio¹³².

Este relato de dona Ana Flora revela que os pais entregavam suas filhas ainda crianças para uma pessoa que eles conheciam pouco para levá-las para a cidade de Guajará Mirim que fica distante destas comunidades a fim de estudar. Mas, como ela analisa, o seu pai confiava no bispo. Isto mostra a credibilidade Igreja Católica na região. Também naquele período era a única instituição que se interessava e apoiava a população negra e indígena. Ainda hoje a Igreja Católica tem uma presença significativa e respeitada no local.

As pessoas que passaram por esta experiência de educação em Guajará Mirim recordam com saudades deste tempo que foi significativo, como fala a dona Teodora Coelho dos Santos, moradora de Pedras Negras: “Aí eu fui pro colégio. O colégio era muito bom, muito bom mesmo.” Contudo também fala do caráter severo de Dom Rey: “Só que ele era muito brabo! As vez, as menina fazia algum erro no colégio, Ave Maria, ele colocava de castigo mesmo. Passava as vez, duas semana sem domingo nenhum pra sair.”¹³³. E dona Teodora continua falando de sua experiência no colégio:

Oh, no colégio era muito bom! Eu não fazia nada, porque eu era filha órfã, não tinha pai. Não trabalhava, não fazia coisa nenhuma, só estudando. Só no sábado que eu ia ajudar uma freira fazer doce. Ia limpar a dispensa. Só isso mesmo. Não era bom? Tranquilo, só estudando. Eu nunca fiquei de castigo lá. Eu era comportada. As freira tinha muita confiança em mim...¹³⁴

¹³² Moraes, Ana Flora Néry. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Alta Floresta D'Oeste, 19 de maio de 2009.

¹³³ Santos, Teodora Coelho dos. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 21 de abril de 2009.

¹³⁴ Ibid.

Além deste cuidado com a educação, Dom Rey também, a partir de 1934, revitalizou uma antiga tradição do vale do Guaporé, a Festa do Divino Espírito Santo, criando a Irmandade do Divino Espírito Santo, seu estatuto e definindo um roteiro da romaria por toda a região. Não podemos esquecer que, como analisa Hobsbawm e Terencer as tradições são inventadas, dependendo do contexto histórico¹³⁵.

Para Laura dos Santos, a Festa do Divino Espírito Santo, que tem suas origens em Portugal, foi introduzida no Guaporé por volta de 1894 por Manoel Fernandes Coelho, que morava em Vila Bela, tendo se mudado mais tarde para Ilha das Flores no mesmo ano. Até 1932 a festa foi realizada apenas neste local¹³⁶. Ele conseguiu a posse da Coroa, do Cetro, da Bandeira, do Livro de Atas e Arca de Madeira iniciando neste mesmo ano a prática e devoção à Coroa em Ilha das Flores, no vale do Guaporé. Em 1934 foi para o Distrito de Rolim de Moura. E a partir de 1937 a festa passa a ser realizada em vários locais como Pedras Negras, Limoeiro, Costa Marques, Pimenteiras, Versalhes (Bolívia), mas sempre passando em todos os povoados do Guaporé que aguardam com ansiedade a “passagem da Coroa do Divino Espírito Santo”. A cada ano é escolhido um local para sediar a festa. Segundo o Pe. Viana, hoje a Coroa passa a cada ano, por mais de 40 localidades às margens do rio, tanto do lado do Brasil, como do lado da Bolívia¹³⁷.

A Festa do Divino Espírito Santo é a mais expressiva manifestação religiosa e cultural do vale do Guaporé que alimenta a fé de milhares de fiéis, sobretudo, negros e indígenas. A Romaria começa na segunda-feira da Páscoa e termina no dia da Festa de Pentecostes. Quando realizava a pesquisa de campo coincidiu com este momento e tive a oportunidade de passar por sete comunidades no período de preparação para a chegada do “Batelão do Divino Espírito Santo”, que é um pequeno barco coberto com folhas de palmeira conduzido por doze jovens remeiros, que traz a Bandeira e a Coroa do Divino Espírito Santo. Este barco é “considerado pelos romeiros, irmãos e devotos, o lugar sagrado, a Igreja, o Santuário do Divino, lugar de máximo respeito e veneração”¹³⁸. As pessoas limpavam os terreiros das casas, das capelas e preparavam as comidas para recepcionar os participantes da festa que

¹³⁵ Hobsbawm; Ranger, 2006.

¹³⁶ Santos, 1989, p. 58.

¹³⁷ Viana, 2007, p. 10.

¹³⁸ Ibid., p. 15.

chegavam de outras localidades. Seu Afonso Aranha de Godoi fala da importância desta tradição para a população do Guaporé:

Porque todos nós que semo devoto ele tem aquela fé que o Espírito Santo traz pra ele. Então ele tem o sacrifício de esperar o santo chegar na casa dele. Aí é uma alegria quando chega na casa da pessoa. Qualquer comunidadezinha que tão esperando Ave Maria, alimpa carne, mata porco, mata galinha, faz isso, faz aquilo pra esperar a Coroa! Quando a Coroa chega ficam muito alegre, satisfeito!¹³⁹

Pude experimentar esta satisfação nos preparativos e chegada da Coroa na comunidade de Santa Fé, em maio de 2009, quando ainda estava fazendo a minha pesquisa de campo. Os trabalhos preparativos para a chegada do “Batelão do Divino Espírito Santo” foram realizados em mutirão. Enquanto os homens matavam a novilha e cuidavam da carne, do churrasco, as mulheres tiravam mamão verde, descascavam e cortavam em pedacinho para preparar a salada e faziam o restante da comida. No dia anterior a chicha (bebida indígena feita de milho fermentado) utilizada nos dois lados da fronteira, já havia sido preparada. Outra turma de jovens enfeita a igreja e o local onde será o almoço com bandeirinhas, organiza as mesas e cadeiras debaixo das árvores. Vieram parentes, amigos e visitantes de Costa Marques para prestigiar a passagem da Coroa na comunidade. É um momento forte de união e integração do grupo, de legitimação do caráter comunitário.

Todos se arrumam e ficam na expectativa da chegada da comitiva do Divino. Então, estronda no rio a ronqueira¹⁴⁰, anunciando a chegada do “Batelão do Divino”. As pessoas da comunidade deixam os trabalhos e se encaminham apressadamente para o porto a fim de receber os mensageiros do Divino Espírito Santo. A barca se aproxima do porto, soltam outro tiro de ronqueira e da margem soltam-se fogos de artifícios em resposta. Todos se alegram, se emocionam e saúdam a chegada da Coroa e da Bandeira do Divino Espírito Santo. O barco aporta e descem os foliões e os outros membros da comitiva com jalecos vermelhos e uma faixa branca na cabeça, formando duas fileiras. Em seguida, o encarregado da Coroa e o alferes da Bandeira descem, passando pelo

¹³⁹ Godoi, op. cit.

¹⁴⁰ Caixa rústica de madeira com um pedaço de cano em que se coloca pólvora, um rastilho de pólvora à qual se põe fogo, incendiando a pólvora e provocando a explosão de tiros.

meio das filas e tomam a frente da romaria. É um cenário muito bonito que também me emocionou! Os mensageiros seguem atrás, sendo acompanhados pela comunidade. Os foliões, que são crianças bem ensaiadas, vão cantando com suas vozes afinadas. Ao chegar à igreja as pessoas da comunidade seguem em fila para beijar a Bandeira e a Coroa, oportunidade em que são abençoados por elas. Andam uma parte da fila de joelhos, ao som do violão do contra-mestre e da cantoria dos pequenos foliões, cuja música expressa os seguintes versos: “Deus te salve, Casa Santa!// Onde Deus fez a morada,/ Entre pias de água benta/ E a hóstia Consagrada./ Entrai o pombo celeste,/ Na casa da Santidade,/ Onde mora as três pessoas, / Da Santíssima Trindade”. É muito comovente!



Chegada do Batelão do Divino Espírito Santo - Comunidade Santa Fé, Rondônia, Brasil, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

Após um farto almoço em que todos comeram à vontade, começou a cerimônia de despedida. Mais uma vez, na igreja, os fiéis formaram filas, ficaram de joelhos, beijaram a Bandeira e a Coroa e fizeram suas ofertas em dinheiro. E, novamente, a romaria seguiu em direção ao porto, embarcaram, com suas cantorias e ao som dos estrondos da ronqueira e do dos fogos de artifícios. Depois deram uma

meia lua¹⁴¹ no rio, cantando uma música de despedida que tocou o coração de todos:

Despedida, despedida,/ Despedida de toda gente!
O Divino Espírito Santo,/ Há de vir sempre,
sempre./ Despedida, de Belém!/ Senhor Divino
Espírito Santo,/ Até para o ano que vem!/ Vai
subindo e descendo,/ O lindo rio Guaporé./ Vai a
todos abençoando,/ ai ai...!/ Fortalecendo a nossa
fé./ Deus te salve, toda irmandade,/ Do Divino
Espírito Santo!/ Que nos firma na verdade,/ Nesta
terra e em todo canto./ *Adeus, morador, adeus!*
Morador, adeus!

Logo após, fica um vazio, uma tristeza e, ao mesmo tempo a esperança que a Coroa e a Bandeira do Divino Espírito Santo voltará no ano seguinte, renovando a fé, a esperança e fortalecendo os laços entre todos os participantes.

A Romaria da Coroa do Divino Espírito Santo constitui-se em precioso veículo de integração e socialização das populações do vale do Guaporé, fortalecendo valores sociais e religiosos, que têm a marca da resistência e religiosidade da população negra que foi incorporando matizes indígenas, bolivianas e brancas, pois todos são devotos do Divino. Neste sentido, negros, indígenas, brancos, homens, mulheres, jovens e crianças se irmanam em torno desta tradição religiosa e cultural, fortalecendo o sentido de pertencimento a esta antiga tradição guaporeana que se manifesta em uma relação muito próxima com a natureza, pois é navegando pelas águas do Guaporé que a Coroa Divino Espírito Santo chega a todos os povoados e municípios da região. A natureza também faz parte desta festa, tornando-se mais exuberante e também sendo abençoada pela Coroa e Bandeira do Espírito Santo. É a esperança de mais fartura, de mais vida para as populações guaporeanas.

Durante mais de um século estas populações mantiveram-se livres, garantindo a posse de um território que o Estado não tinha nenhum interesse sobre ele. Recriaram os seus modos de vida do ponto de vista social, cultural, religioso, territorial, imprimindo-lhes uma marca própria numa relação de convívio intenso com o meio ambiente.

¹⁴¹ Uma meia volta, aspecto significativo, saudações, cumprimentos, sinal de humildade e aliança.

Fonte: <http://www.guiaderondonia.com.br/> - adaptação

Comunidade Laranjeiras

A Comunidade Quilombola Laranjeiras está localizada às margens do rio Guaporé, inserida na Gleba Massaco, no município de Pimenteiras D'Oeste, microrregião de Colorado do Oeste, mesorregião Leste, do Estado de Rondônia, na fronteira com a Bolívia. As casas dos moradores são todas cobertas de palha, de madeira ou “barrada”, ficando escondidas numa baía. Os quilombolas estão imprensados entre a Fazenda Laranjeiras e o Parque Estadual Corumbiara. O território apresenta uma rica hidrografia composta por três rios (Guaporé, Corumbiara e Guarajus) e cinco baías.

Sua população é constituída por cinco famílias com um interessante caráter intercultural, pois quatro são formadas da miscigenação de homens negros com mulheres bolivianas ou descendentes de bolivianos; e a outra de um descendente de italiano com uma mulher boliviana¹⁴². Esta pluralidade cultural é característica de uma região de fronteira.

A história desta comunidade é narrada, sobretudo, pela moradora negra mais antiga, dona Maria Nazaré Gomes da Silva, 83 anos, natural de Rolim de Moura do Guaporé. Sua foto abaixo revela a sua capacidade de expressão corporal, o gosto por se arrumar: roupa nova, cabelo penteado, unhas pintadas, anéis; e, sobretudo, muita disposição para narrar as suas experiências, a história de seus familiares, da sua comunidade, sob a sombra de uma árvore, ao lado da casa de seus netos, onde reside. A casa é construída de “barrada”¹⁴³, e coberta de palha, como muitas outras que encontramos ao longo do Guaporé. Faz parte da tecnologia de construção de casas trazidas pelos africanos que vieram como escravos para Vila Bela da Santíssima Trindade. Por outro lado, a antena parabólica ao lado simboliza um encontro de costumes antigos e modernidade em plena Floresta Amazônica, embora nem sempre seja possível assistir televisão, devido às dificuldades de carregar a bateria.



Maria Nazaré Gomes da Silva – Comunidade Laranjeiras, Rondônia, Brasil
Foto: Tereza A. Cruz, 2009

¹⁴² Conseguimos estas informações no trabalho de campo na comunidade de Laranjeiras.

¹⁴³ Casa construída com as paredes com encaixes de madeira que são preenchidos com barro; “de barro jogado assim na parede”, como mostra a foto.

Segundo o relato de dona Nazaré, sua família saiu de Pedras Negras e foi para Laranjeiras em 1944 para trabalhar no seringal, tendo como patrão o italiano Giacomino Casara que já veio do Peru para explorar a seringa na região, trazendo sua família. A esposa dele era peruana. Ele construiu o barracão na boca do rio Corumbiara¹⁴⁴.

De acordo com o depoimento de dona Nazaré, sua família foi trabalhar no Seringal Barranco Alto onde cortaram seringa, inclusive ela própria. Quem direcionava a família era o seu irmão mais velho, o Lourenço, pois seu pai já estava velho e apresentava uma doença típica do seringal, onde pessoas com certa idade devido à defumação da borracha ficavam cegas pelo excesso de fumaça nos olhos. Dona Nazaré descreve o local do seringal: “Um capinzão monstro, alto, um barracanzão. Eu fico pensando tanto coisa. Eu vi tanto do barco aqui nesse porto, ancorado! Mas tinha barco aí que tinha cruzeiro dentro. Cansei de ver aqui”¹⁴⁵.

Este lugar presente na memória de dona Nazaré foi onde os seus familiares junto com outras famílias negras trabalharam e que no período da Batalha da Borracha¹⁴⁶, promoveu a prosperidade na região simbolizada pelos movimentos de barcos no porto desse seringal.

Por outro lado, a vida das famílias de seringueiros era muito dura, como em toda a região amazônica. Dona Mafalda da Silva Gomes, conhecida como dona Preta, 57 anos, filha de dona Nazaré, nascida em Laranjeiras, moradora da Comunidade Santa Fé lembra-se desse período, destacando o sofrimento relativo ao trabalho no seringal e as dificuldades de deslocamento para chegar até às colocações de seringa no rio Corumbiara para atuar no fabrico de borracha:

Porque como na época em que meu pai trabalhava assim a seringa no rio Corumbiara era muito sofrido! As famílias eram levada no início do fabrico da seringa e sofria muito, porque tinha que viajar às vezes de noite. Era, muitas vez atacado por maribondo no barco. E lá, professora, lá esse rio Corumbiara tem muita colcha, colcha é de capim, aquelas colcha é o mesmo que a senhora está andando assim em cima da terra. Aquelas colcha completamente firme. E não só o meu pai

¹⁴⁴ Silva, Maria de Nazaré Gomes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Laranjeiras, 08 de abril de 2009.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Martinelo, 2004.

como todos que trabalhavam lá na época sofreram demais. E os filhos sofriam também, toda a família¹⁴⁷.

Este sofrimento ressaltado por dona Mafalda, durante o deslocamento para uma colocação de seringa, navegando no rio Corumbiara, não teve praticamente retorno econômico para as famílias de seringueiros nem no período de prosperidade durante a Batalha da Borracha, pois o seu trabalho era explorado pelos patrões. Para complicar a situação, o aparente crescimento econômico começou a diminuir com o término da Segunda Guerra Mundial, entrando em colapso e desmoronando mais uma vez a economia do vale do Guaporé. Assim o patrão Giácomo Casara se encontrou endividado no Banco da Amazônia e sem condições de saldar suas dívidas, sendo obrigado a desativar o seringal Barranco Alto, deixando muitas famílias em situação difícil como narra dona Nazaré: “Mais de duzentas pessoa socado lá: adulto, criança, adolescente pequena, mulher buchada, mulher com criança no braço, mamando. Nesse seringal aí em Barranco Alto. Foi um distroço, menina, Ave Maria!”¹⁴⁸

Esta situação de abandono foi vivenciada por todas as famílias de seringueiros na região amazônica durante o período de decadência da economia da borracha que ficaram à mercê da própria sorte, tendo que buscar alternativas de vida no seio da floresta. E dona Nazaré continua contando a situação em que sua família ficou: “Passamo muita fome, muitas coisa nós sofremo. Não vou mentir”¹⁴⁹. A transparência de dona Nazaré, tão característica de todo o seu relato, desnuda a dura realidade que tiveram que enfrentar após a falência dos seringais.

Por outro lado, o seu Giácomo Casara contou com o apoio de todos para retirar os produtos que ainda tinha em Barranco Alto e o gado, trazendo para a atual sede da Fazenda Laranjeiras. Então a terra foi preparada para o cultivo de pasto. Até hoje há criação de gado nessa fazenda.

Parte desta crise foi resolvida com um contrato entre o Giácomo Casara e o boliviano Bailão Herrera, de Remanso, que passou a fornecer mercadorias. Então, as cinco famílias que permaneceram em Laranjeiras abriram a colocação Porto Charco para extrair o látex. Nessa época, dona Nazaré já era casada, tinha o seu primeiro filho, e também

¹⁴⁷ Gomes, Mafalda da Silva. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santa Fé, 12 de maio de 2009.

¹⁴⁸ Silva, M., op. cit.

¹⁴⁹ Ibid.

trabalhou nesta colocação, cortando seringa. Segundo ela, esta colocação era um lugar de difícil acesso, tendo que andar uma parte por terra e outra de canoa.

Após a desativação do extrativismo da borracha na década de 1980, algumas famílias continuaram morando em Laranjeiras, dentre elas a de dona Nazaré, passando a viver, sobretudo, da agricultura de subsistência e criação de animais de pequeno porte, situação que aconteceu em outras partes da Amazônia.

Em 1975 a Fazenda Laranjeiras foi vendida, indevidamente, por um dos herdeiros dos Casara, porque não tinha o consentimento de sua mãe Teresa Cassara. O novo dono exigiu a saída de todos os moradores. Já foi logo fazendo cerca em frente às casas, armados, para intimidar os moradores. Dona Nazaré fala da violência que sofreram:

Era jogando banco, tudo o que tinha dentro de casa, reviraram panela, com mosquiteiro e com tudo e jogando, aqui dentro da Laranjeira. E vocês não pode falar nada. Vocês tem mais que ficar calado. Foi um destroço aqui nessa Laranjeira¹⁵⁰.

Assim a família de dona Nazaré, depois de mais de 30 anos morando no local, de forma violenta, foi deslocada para o município de Guajará Mirim. Isto a deixou indignada: “Ninguém gosta de um abuso assim”¹⁵¹. Foi uma experiência de desenraizamento, pois foram retirados das margens do Guaporé onde nasceram, se criaram e sempre viveram para “um oco de mundo, de rodagem”, como analisa, mais uma vez, a dona Nazaré: “Lá fomo pra lá, mas quantas horas fora do pé da cidade de Guajará Mirim, pra onde nós fumo, praquele oco de mundo, de rodagem. Era triste isso pra gente, muito doído! A gente sofreu muito lá”¹⁵².

Após dois anos de luta na justiça, a viúva Casara conseguiu retomar a Fazenda Laranjeiras, o que propiciou o retorno da família de dona Nazaré para o local. Só que a produção de suas roças já tinha sido quase toda consumida pelos novos donos. Precisaram refazer suas roças, suas casas, suas vidas.

Por meio da atuação da Pastoral Fluvial e da Comissão Pastoral da Terra, o Padre Josep Iborra Plans, conhecido como Padre Zezinho, começou a discutir com a comunidade a sua remanescente quilombola

¹⁵⁰ Silva, M., op. cit.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid.

e o direito ancestral que eles têm à terra que ocupam. Após se reconhecerem como remanescentes de quilombos, o professor da comunidade, Adelson Tapioci Gonçalves, orientado pelo Padre Zezinho, escreveu uma carta à Fundação Palmares, solicitando o reconhecimento de remanescentes das comunidades dos quilombos, pois seus ancestrais vieram de Vila Bela da Santíssima Trindade. É importante destacar que este processo de descoberta da descendência quilombola e dos direitos aos territórios por eles ocupados aconteceu em quase todo o Brasil, tendo um maior impulso a partir do primeiro mandato do presidente Luís Inácio da Silva.

Em 2005, Maria Bernadete Lopes da Silva, da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro da Fundação Cultural Palmares, esteve em Laranjeiras, fazendo reunião com a comunidade, assim como fez em todas as comunidades quilombolas do vale do Guaporé, discutindo o direito a terra deles e o processo de regularização do território. A Certidão de Auto-Reconhecimento de Laranjeiras como Remanescente das Comunidades dos Quilombos foi publicada no Diário Oficial da União no dia 20 de janeiro de 2006 e registrada pela Fundação Cultural Palmares no Livro de Cadastro Geral nº 005, registro 442, folha 50, no dia 14 de março de 2006. Em seguida, o antropólogo Samuel Vieira Cruz, funcionário do INCRA, já esteve na comunidade com outro colega de trabalho para realizar o estudo antropológico e produzir o Relatório Técnico de Delimitação e Identificação (RTDI) de Laranjeiras.

Agora a comunidade aguarda ansiosa a regularização de seu território, a ser desmembrado do Parque Estadual Corumbiara, para que possam continuar vivendo em Laranjeiras, com seus modos de vida herdados de seus ancestrais, pois muitos já se mudaram para as cidades em busca de uma vida melhor, de acordo com a narrativa do professor Adelson Tapioci Gonçalves:

Como o meu pai, o meu pai saiu daqui e foi pra Pimenteiras, porque aqui não podia trabalhar na área do parque, era do parque e a da fazenda já não podia mais trabalhar também. Aí ele se desgostou e foi embora pra Pimenteiras e já chegou problema de saúde da minha mãe. Ele teve que se mudar pra Pimenteiras¹⁵³.

¹⁵³ Gonçalves, Adelson Tapioci. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Laranjeiras, 08 de abril de 2009.

Com a criação do Parque Estadual Corumbiara, em 1990, os moradores foram proibidos de fazer seus roçados na área deste parque. Por outro lado, também não podiam plantar na área da Fazenda Laranjeiras, complicando a situação desses moradores negros. Outro fator que tem favorecido a mudanças de outras famílias de Laranjeiras é o estudo dos filhos, pois a comunidade dispõe apenas de uma escola de ensino primário. Assim, muitas crianças e adolescentes acabam se deslocando para a cidade, ficando em casa de parentes para continuar os estudos. Os pais acabam ficando quase sozinhos em Laranjeiras, como é o caso da Sara e do Edelson, da Cristina e do Luís. Neste processo, toda a família acaba se mudando para a cidade.

O isolamento em que vivem os moradores de Laranjeiras é outro grave problema que enfrentam, pois a sede do município de Pimenteiras D'Oeste fica a 110 km do local. O percurso é pelo rio Guaporé, demorando quatro horas de voadeira¹⁵⁴ com motor de 40 HP ou dois dias de barco de 5 HP¹⁵⁵. Isto se agrava, sobretudo, em casos de doenças graves, pois mesmo tendo uma voadeira para atendimento de saúde na sede da fazenda, os moradores não dispõem de recursos financeiros para adquirir a gasolina. E só para chegar até Pimenteiras precisa-se de 200 litros de gasolina. Por isso que, muitas vezes, uma alternativa é chegar até Remanso, povoado boliviano, que fica a 45 minutos de voadeira. Mesmo assim precisa ter dinheiro para custear as despesas de viagem e médicas, além dos remédios.

Por outro lado, este isolamento também impede que alguns projetos se desenvolvam na comunidade devido à distância de Costa Marques. De forma que, muitos recursos chegam apenas até os povoados de Santo Antônio do Guaporé e Pedras Negras (que fica na metade do trecho entre Costa Marques e Laranjeiras).

Para se ter uma ideia, durante o nosso trabalho de campo, me aconselharam a não chegar até Laranjeiras por ser tratar de um local muito distante, com poucas famílias, aumentando consideravelmente os custos de viagem e o tempo. Mesmo assim enfrentamos o desafio de chegar até lá. Consegui o apoio do Padre Zezinho que nos cedeu o Barco Dom Roberto, da Pastoral Fluvial, conforme já comentado. Nesta viagem tivemos a companhia de Vítor Cujubim, comandante do barco, e do adolescente Alessandro (conhecido como Soldado), afilhado do Vítor. Desta forma, navegando em um ritmo mais lento comparado à

¹⁵⁴ Embarcação de alumínio que é veloz.

¹⁵⁵ Pequeno barco que a comunidade recebeu como doação da Diocese de Guajará Mirim, através do Pe. Zezinho Iborra Plans.

voadeira, demorando seis dias de viagem de Costa Marques a Laranjeiras, viajando apenas durante o dia. Desafio que valeu a pena, pois fui muito bem recebida pela comunidade que me acolheu como se já me conhecessem, colaborando com a minha pesquisa.

A área pretendida pela comunidade é de aproximadamente 15.500 ha (quinze mil e quinhentos hectares), de acordo com o INCRA, sendo aproximadamente 1.917 ha de campo natural, 230 ha de terra alagável no período do inverno regional, 2.123 ha divididos em três ilhas fluviais; apresenta ainda cinco baías¹⁵⁶.

Rolim de Moura do Guaporé

É um distrito do município de Alta floresta, mais conhecido por Porto Rolim, com cerca de 1.500 hectares de ilha. Está localizado às margens da foz do rio Mequéns, que é um dos maiores berçários de peixes do mundo, se unindo ao rio Guaporé dentro do Parque Estadual Corumbiara, fazendo divisa com a Bolívia, distante da capital Porto Velho cerca de 800 Km, com acesso via terrestre pela BR-364 com 650 Km em vias asfaltadas e 150 Km em vias de chão, e fluvial partindo do município de Pimenteiras do Oeste, pelo rio Guaporé e seu braço que deságua no rio Mequéns, em frente a Porto Rolim, numa distância de aproximadamente 250 km.¹⁵⁷

A colonização de Rolim de Moura do Guaporé iniciou-se após a fundação de Vila Bela da Santíssima Trindade, a primeira capital de Mato Grosso, em meados do século XVIII, sendo ocupada por pessoas que fugiram da escravidão nesta cidade. Entretanto, encontraram vários povos indígenas que ocupavam a região.

Até hoje está presente na memória dos moradores a origem do nome deste distrito. Eles contam que, em uma das viagens de Rolim de Moura, primeiro governador da Capitânia de Mato Grosso e Cuiabá, ao Forte Príncipe da Beira, para vistoriar os trabalhos da construção deste Forte, ele com seus soldados, aportaram no lugar, fazendo uma “pascana”, um acampamento na beira do rio. E um dos soldados saiu para caçar e foi devorado por uma onça. Por isso, colocaram uma placa com a identificação “Pascana Rolim de Moura”, provavelmente escrita

¹⁵⁶ Brasil, 2009, p. 44.

¹⁵⁷ Disponível em http://www.amazoniaventure.com/turismo_detalle.php?codigo=9 Acesso em: 06/05/2010.

com uma ponta de faca. E assim ficou batizado o lugar como Rolim de Moura do Guaporé¹⁵⁸.

No auge do ciclo da borracha foi um antigo seringal, explorado por seus primeiros habitantes índios e descendente de quilombolas. No período da Batalha da Borracha contou a presença de seringalistas estrangeiros. O professor Francisco Magipo relata que:

Aqui pra dentro tinha uns seringais que funcionava. O proprietário era um alemão chamava Ernesto Keller. Ele não trabalhava com nenhuma família brasileira, era só com família boliviana. Ele pegava na Bolívia e metia pra lá. E aí cresceu a povoação ali em cima. E na guerra de 44, a última Guerra Mundial, ele queria hastear a bandeira alemã lá dentro¹⁵⁹.

A antropóloga Nicole Soares Pinto, durante sua pesquisa de campo realizada no Guaporé, em 2008, também registrou o relato de Vítor Quintão, antigo seringalista da região, que fala da abertura do seringal Pernambuco por este alemão. E ainda entrevistou o Ramiro Sakurabiat, genro de Côco Wajuru e morador de Porto Rolim, que, também relatou que nesse seringal só trabalhavam índios bolivianos¹⁶⁰. Ainda segundo relatos de Francisco Magico e Ramiro, um capitão do Exército brasileiro expulsou Ernesto Keller do lugar, desativando esse seringal e colocaram um posto de fiscalização denominado Posto Fiscal Rolim de Moura para controlar melhor a região. Posteriormente, segundo Ramiro Sakurabiat os americanos da Guaporé Rubber Company passaram a explorar seringais, trazendo nordestinos para o local.

Também de acordo com a narrativa de Valda Ibañez Wajuru, liderança indígena e quilombola, o local contou também com a exploração desses americanos que no processo de ocupação dos territórios indígenas para abertura de seringais, em 1939, provocaram verdadeira matança de índios:

Mataram muitos indígenas ali nessa região. Mas antes disso já vinham brigando, mas foi nessa

¹⁵⁸ História baseada nos relatos de Natanael Braga e Francisco Magico, moradores antigos de Rolim de Moura do Guaporé.

¹⁵⁹ Magipo, Francisco. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Rolim de Moura do Guaporé, 14 de abril de 2009.

¹⁶⁰ Pinto, N., 2009, p. 28.

época que foi o confronto maior, mataram muitos indígenas. O pessoal que tavam tentando entrar. Tinha muito até assim, tinha muitos americano, tinha gringo envolvido nisso¹⁶¹.

Como revela o depoimento de Valda, antes do período da Batalha da Borracha já havia conflitos entre os povos indígenas e os novos ocupantes da região. Todavia, ela enfatiza, com tristeza no olhar, que foi nesse período que os conflitos se intensificaram, havendo muitos assassinatos de indígenas. De qualquer forma, como no Acre e em outras regiões da Amazônia os povos indígenas tiveram seus territórios sangrados pelas aberturas dos seringais e muitos povos foram dizimados nesta luta através das famosas “correrias”¹⁶².

Após a total desativação do extrativismo da borracha, o Governo do Estado de Rondônia, Jorge Teixeira, em 1984 loteou o lugar, formando 53 chácaras e construindo casas de madeira em todos os lotes e entregando-as para os moradores. As famílias, então, se mudaram da beira do rio, onde residiam, para as chácaras organizadas pelo Governo. Desta forma, uma ação governamental interferiu profundamente no modo de vida dessa população acostumada ao uso coletivo da terra. A demarcação de lotes criou a noção de propriedade individual ou familiar.

Seu Natanael Braga, nascido e criado em Porto Rolim, 68 anos, lembra como era o local antigamente: “Isso aqui tudo era mata. Nós morava lá na beira. De ponta a ponta que era nossa casa. E aqui era lugar onde a gente caçava, fazia rocinha pra ir vivendo”¹⁶³. É a lembrança de um tempo sem retorno, pois uma ação governamental modificou profundamente práticas culturais ribeirinhas.

Hoje Porto Rolim possui cerca de 600 habitantes com 94 famílias na maioria jovens e crianças, uma comunidade indígena (Sakurabiat), algumas famílias mais antigas como a Zaballa, a Quintão, a Faudin, a Braga e a Magipo. Possui 03 igrejas (uma católica e duas evangélicas), uma escola (com ensino fundamental e médio), um posto de saúde (com 02 auxiliares de enfermagem e 02 agente de saúde), um ginásio de esportes, um posto da polícia ambiental em parceira com a Secretaria de Estado do Meio Ambiente de Rondônia (SEDAM) - com 08 polícias,

¹⁶¹ Wajuru, Valda Ibanez. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Alta Floresta D’oeste, 18 de maio de 2009.

¹⁶² Expedições que os seringalistas organizavam para atacar e destruir aldeias indígenas.

¹⁶³ Braga, Natanael. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Rolim de Moura do Guaporé, 12 de abril de 2009.

uma associação Ecológica Comunitária de Conservadores do Rio Guaporé e seus Afluentes (ECOMEG), um posto da Agência de Defesa Sanitária Agrosilvopastoril do Estado de Rondônia (IDARON), uma usina de energia, antena de telecomunicação da Embratel, cinco pousadas, 02 barcos de turismo, 35 voadeiras, um campo de futebol e pequenos comércios.¹⁶⁴

A partir da abertura da Rodovia R0 139 (que chega próximo da ilha), o governo do Estado passou a incentivar o turismo ecológico em Porto Rolim por ser um lugar muito bonito e possuir um berçário de peixes, tornando-se um grande atrativo para a pesca. Então, sobretudo, a partir de 2003, há um maior desenvolvimento do turismo que, segundo Charles Paes Sales, administrador do distrito, nos últimos anos, no auge da temporada chegam a receber de 350 a 500 pessoas aos finais de semana¹⁶⁵.

Também a criação da Associação Ecológica do Rio Mequéns e Guaporé (ECOMEG) incentivou ainda mais o turismo, fazendo um trabalho em parceria com o IBAMA e a Secretaria de Desenvolvimento Ambiental do Estado de Rondônia (SEDAM). Isto por um lado aquece a economia local, mas por outro, tem provocado prejuízos para os antigos moradores, como denuncia a liderança indígena e quilombola Valda Ibañez Wajuru:

Antes dessa associação chegar, a gente vivia tranqüilo ali, não tinha despertado pra turismo e nem nada. O que a gente queria era tá preservando. Mas aí eles chegaram, viram aquele lugar bonito na beira do rio. Formaram aquela associação ali. Só que, em vez deles preservarem eles estão despreservando, porque os peixes eles estão tirando muito, em grande quantia.¹⁶⁶

Valda denuncia que o turismo tem alterado significativamente o modo de vida da comunidade devido a invasão de turistas de pesca, que também destroem as reservas de peixes, e, contraditoriamente, os órgãos ambientais acabam perseguindo os próprios moradores indígenas e negros que sempre preservaram o local, pois os seus modos de vida não requerem a utilização de grandes quantidades de recursos contidos no

¹⁶⁴ Disponível em http://www.amazoniadventure.com/turismo_detalle.php?codigo=9 Acesso em: 06/05/2010.

¹⁶⁵ Sales, Charles Paes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Rolim de Moura do Guaporé, 15 de abril de 2009.

¹⁶⁶ Wajuru, op. cit.

espaço. Isto revela que a pesca não está sendo apenas esportiva. E, por outro lado, segundo Valda, moradores locais são apreendidos enquanto os de fora pescam o quanto querem porque pagam e são liberados para levar o peixe. Vejamos como Valda se refere a este tipo de situação:

Eu mesmo tive a situação de um parente que tava pescando e eles prenderam os parente e no outro dia seguinte eu vim pra Alta Floresta e eu encontrei um pescador com 150 kg de peixe. Ele ficou lá, ele tava pescando, mas ele liberou o pescador. Pagou, né? O pescador a partir que paga pode levar o tanto que quer¹⁶⁷.

Como a ECOMEG, que é liderada por pessoas que vieram de outros Estados, desenvolve trabalhos em parceria com a SEDAM, inclusive tendo membros nas duas instituições, apreensões de pescadores indígenas são consideradas como se fossem feitas pela ECOMEG, o que deixa indignada a liderança indígena. Também o Apolônio de França Neto, filho de Pedras Negras, mas que já morou em Porto Rolim critica o tipo de turismo desenvolvido no local:

Agora, esse turista que vem levar o peixe dentro do gelo, eu não concordo com esse tipo de turista. É pescador! Infelizmente, aqui em Rondônia, em Porto Rolim, não vem turista não, vem pescador. Quando a gente recebe um turista de São Paulo, ele fica dez dias aqui pescando e não leva peixe; ele come. Agora, comer ele come. É um direito seu... você não pode ter só luxo de vir pescar, soltar o peixe e não comer. E é o que acontece em Porto Rolim? O turista de lá é de Alta Floresta, Santa Luzia, ali de Alto Alegre, de Cacoal, Pimenta Bueno, o turismo da região. O pessoal que vem pra matar mesmo. Ele não respeita a cota, por exemplo assim, a cota é dez quilos. Eles não respeita a cota, eles querem sempre pegar a mais.¹⁶⁸

O Apolônio tem uma percepção crítica dos perfis dos turistas identificando os que vêm para conhecer o lugar e curtir uma pesca

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ França Neto, Apolônio. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 23 de abril de 2009.

esportiva e os que vêm como pescadores, tendo interesses econômicos, levando uma grande quantidade de peixes. Neste sentido, ele critica o turismo regional caracterizado mais com a pesca predatória. São visões de mundo que confrontam modos de vida diferentes. Estas questões, a meu ver, precisam ser vistas com muito cuidado pelas instituições ambientais de forma que não prejudique os modos de vida de índios e negros, que há séculos ocupam a região, e nem continue provocando danos ao meio ambiente, como a Valda continua alertando:

E a nossa forma, como a gente vivia preservando as coisas ali acabou. Acabou mesmo, porque o pessoal invadiu mais. Em Porto Rolim, a gente colocava arroz no fogo, ficava secando, no fogão de lenha, e ia na beira do porto pegar peixe pra assar. E hoje em dia a gente não faz mais isso, porque não tem mais peixe assim como tinha.¹⁶⁹

Este tempo de fartura faz parte do imaginário da população local, sobretudo, dos mais velhos. Infelizmente, a pesca predatória praticada pelos que se dizem turistas está afetando muito a quantidade de peixes no rio, que é o mercado dos moradores. Isto prejudica muito a qualidade de vida deles, considerando que o peixe é básico na alimentação desta população ribeirinha. A aposentada Dionéia do Nascimento, moradora antiga de Porto Rolim, também recorda deste tempo de fartura:

Antigamente aqui era farto, a senhora ia na beira a senhora contava os pintado que ficava na beira do rio, cada brutão. Ninguém matava. Ficava tudo aí. Algum que a gente pegava pra comer. Ninguém vendia peixe, nem nada. Era muito farto aqui![...] Tinha fartura aqui! Tinha o tracajá também que nós comia. Mas agora tá proibido. Tá proibido matá porco do mato, tá proibido matá muito peixe de menor, tá proibido pegá o tracajá pro causa dos ovos, por causa das coisas. E tem as praia que cuida pra tirá os ovo pra tirá o tracajazim pra levá. Então, a gente já não faz muita coisa...¹⁷⁰

Estes depoimentos revelam mais uma vez visões culturais em confronto, pois os moradores indígenas e quilombolas viviam em Porto

¹⁶⁹ Wajuru, op. cit.

¹⁷⁰ Nascimento, Dionéia do. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz, 15 de abril de 2009.

Rolim, com muita fartura de peixe, de quelônios, de caça, sem a pescaria comercial, sem o controle dos órgãos ambientais que proíbem as práticas tradicionais de caça, de pesca dos quelônios que fazem parte da dieta alimentar tradicional deles que têm seus modos de vida baseados em uma utilização racional dos recursos naturais, preservando a fauna e a flora. Tanto o turismo quanto as leis ambientais não consideraram devidamente estas práticas culturais cotidianas de reciprocidade com a natureza.

Outra questão interessante sobre Rolim de Moura do Guaporé diz respeito ao território. Apesar de, historicamente, significativa parcela de a população local ser proveniente de Vila Bela da Santíssima Trindade, durante reunião com representante da Fundação Cultural Palmares, em 2005, as pessoas presentes na reunião não quiseram se identificar como remanescentes de quilombos para ter um território quilombola. E, pelo o que conversei com algumas pessoas, durante a pesquisa de campo, tudo indica é que ficaram com medo de perder suas propriedades individuais, reconhecidas como tais no período do Governo de Jorge Teixeira. Por isso, não quiseram um território coletivo como é o caso de um de remanescentes de quilombo.

Neste sentido, a transformação de Porto Rolim em lotes de chácaras alterou significativamente a visão de mundo dos moradores que, preferiram continuar com propriedades individuais, tendo a liberdade de vender quando quiserem. Entretanto, curiosamente, foi expedida pela Fundação Palmares uma Certidão de Auto-Reconhecimento da Comunidade como Remanescentes de Comunidades de Quilombos, em 20 de janeiro de 2006, mas o processo está parado por não ser de interesse dos moradores.

Outro lado da questão, também pelo que descobri através das entrevistas é que uma parcela da população considera que o território é mais indígena do que quilombola. Por isto, há uma luta junto à FUNAI pela criação de um território indígena na região. Inclusive, há muitos vestígios históricos e arqueológicos da presença indígena no povoado. É muito comum encontrarem urnas funerárias indígenas quando se vai construir uma casa. E Valda afirma o caráter indígena de Rolim de Moura do Guaporé:

Foi um lugar indígena, igual inclusive nessas urnas funerárias que tão achando hoje em dia tem as pinturas tudin que nós se pinta, todas essas

urnas funerária tem desenhado as pinturas da gente. E hoje em dia encontraram essas pintura¹⁷¹.

Há inclusive uma questão na justiça relativa à construção da sede da ECOMEG, à margem do Guaporé, em cima de um sítio arqueológico. A obra chegou a ser embargada pelo Ministério Público. Também o senhor Natanael Braga nos mostrou um machado de pedra, encontrado no barranco do porto de sua chácara, que os indígenas utilizavam para derrubar árvores a fim de fazerem roçados.

Tarumã

A pequena comunidade de Tarumã, próxima de Rolim de Moura do Guaporé, foi fundada em 1907 por Bernardino Nery da Trindade, seu cunhado Marcelino Gonçalves e outro companheiro deles, provenientes de Vila Bela da Santíssima Trindade. E na beira do rio havia uma árvore por nome tarumã que deu nome ao local. Essa árvore centenária caiu apenas em 2008. Segundo seu Natanael Braga, neto de Bernardino, quando eles chegaram ao local, havia indícios recentes da presença de índios. Seu avô temia um encontro com eles, pois eram “índios brabos”, mas não chegaram a encontrá-los. Quando seu avô Bernardino morreu, em 1949, foi enterrado em Tarumã. Sua esposa Agostinha Gonçalves Néry também.

Dona Ana Flora Néry Moraes, filha de Bernardino, natural de Tarumã, 82 anos, conta como era a vida no local:

Era trabalhar na roça, né? No verão, a siringa. E no inverno, era fazendo farinha, vendendo arroz, essas coisa. E, o meu pai tinha um alambique pra fazer cachaça, pinga pra vender. Mas, não demorou muito tempo fazendo¹⁷².

Este relato retrata as principais atividades econômicas desenvolvidas em Tarumã, de acordo com as estações do ano: a agricultura, a produção de farinha, de cachaça, e de borracha. Havia também a extração de poaia, planta rampante que cresce na sombra de matas úmidas utilizada para fins medicinais, que era abundante no local e durante muitos anos foi comercializada na região.

¹⁷¹ Wajuru, op. cit.

¹⁷² Moraes, op. cit.

Seu Afonso Aranha de Godoi, 80 anos, parente de Bernardino Néry e morador de Pedras Negras, também se lembra de como eles viviam em Tarumã, acrescentando o desenvolvimento de outras práticas produtivas:

A vida deles era aquela mesma de agricultura e pesca, as criação dele de galinha, pato; cortava siringa e vendiam os produtos dele aí. E faziam muitas embarcação: faziam canoa, canoa grande, bonita, bem feita. E vendiam e compravam as suas necessidades. Era uma família Néry quase todos eles eram carpinteiro. Todos eles faziam canoa. Uma canoa mais bonita do que outra¹⁷³.

Uma das características desta família Néry, destacada por Seu Afonso, é o fato de quase todos os homens serem carpinteiros e produzirem bonitas canoas. Uma habilidade muito importante na região por dependerem bastante de canoas para o transporte e para a pescaria.

Por falta de alternativas econômicas e de políticas públicas, sobretudo a partir da década de 1960, várias pessoas passaram a se mudar para Porto Rolim, Guajará Mirim e Pedras Negras.

Atualmente, no local vivem apenas três famílias que continuam desenvolvendo a agricultura, produzindo, sobretudo arroz e farinha. Há uma pequena criação de gado. Honrando a tradição de carpinteiros, Seu Dino Santiago e seu filho “Preto” também confeccionam pilões, símbolos da cultura quilombola, que vendem em Porto Rolim e outros locais. Na foto abaixo, vemos dois pilões que estavam sendo confeccionados por seu Dino, tendo ao fundo sua casa, conforme costume antigo do Guaporé, uma herança africana, como já comentada.

¹⁷³ Godoi, op. cit.



Moradia da família de Dino Santiago – Tarumã, Rondônia, Brasil, 2009
Foto: Tereza A. Cruz

As casas estão localizadas na terra firme, num lugar muito bonito. São construídas com recursos da própria floresta, sendo todas com coberturas de palha, como podemos analisar na foto acima. Uma delas é de paxiúba e palha, tudo extraído do açazeiro. Ainda conservam o costume de construir casas com paredes de barro com taboca, tendo duas casas deste tipo. O Francisco Moraes Santiago explica o processo de construção delas:

Essas casa aí, a gente corta a vara assim e prega tudin assim ao redor da casa, depois tira as taboca, racha, aí vai amarrando com envira. Você mete o barro no meio, sabe? Vai cercando ela. E a palha a gente corta aqui no pasto, dobra ela, tem que dobrar as palha primeiro. Aí amarra com envira, uma madeira daí da mata, do igapó, uma madeira branca, chama envireira a madeira¹⁷⁴.

De acordo com o relato de seu Dino Santiago o Padre Zezinho chegou a conversar com eles a respeito da possibilidade de transformar

¹⁷⁴ Santiago, Francisco Moraes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Tarumã, 17 de abril de 2009.

Tarumã em um território quilombola, mas eles não quiseram. Todavia, há um movimento em Guajará-Mirim de descendentes da Família Néry, liderado por Orestes Braga, neto de Bernadino Néry, para o reconhecimento do local como remanescente de comunidades de quilombo. Inclusive, chegaram a encaminhar um pedido para a Fundação Cultural Palmares. Valda Ajuru explica este processo:

Tem muitos que moram em Guajará que reivindicam esse direito por Tarumã, porque nasceram e se criaram lá em Tarumã. Então tem esses. E até hoje, porque o fundador de Tarumã foi a Família Nery. E é eles, e até hoje Tarumã é habitado pela própria família. São muitos, mas, inclusive nunca ficou sem ninguém da família. E hoje em dia eles querem esse território quilombola pro causa de invasão, sabe? Porque já tá vindo gente de fora querendo...¹⁷⁵

A área já começa a ser ameaçada pela entrada de pessoas de fora que desejam promover o turismo na região, por ficar próximo de Rolim de Moura do Guaporé. Os antigos moradores de lá desejam voltar, mas para isto precisam ter garantias mínimas de condições de viver com dignidade.

Pedras Negras

Pedras Negras é um distrito do município de São Francisco do Guaporé, na área da Reserva Extrativista Pedras Negras, localizado em um lindo lugar, cheio de grandes pedras, à margem direita do rio Guaporé. É uma expressiva comunidade de negros, constituída por 24 famílias, totalizando 79 pessoas¹⁷⁶. Localiza-se a 240 km por via fluvial, partindo de Costa Marques, sendo acessada somente por barco ou avião fretado.

A história do nome do local, segundo seu Afonso Aranha de Godoi, morador antigo, 80 anos, está relacionada com o refúgio de escravos provenientes do Mato Grosso:

É, muitos deles fugiam, porque procurava recurso, outra meio de vida, porque tavam cansado daquela

¹⁷⁵ Wajuru, op. cit.

¹⁷⁶ Levantamento feito em abril de 2009, durante nossa pesquisa de campo.

escravidão. Aqui mesmo em Pedras Negra, ali tem uma pedra com o nome, adonde eles moravam por algum tempo. Fugiram da usina açucareira em Cuiabá. Eles vieram morar naquelas pedra. Tem duas pedra, uma em cima da outra. No verão ela fica bem no seco; entra por dentro d'água. Tem duas entrada assim, como uma casa mesmo que entra pra lá, sai pra cá pro outro lado. É bem importante. Aí eles moraram uns tempo. Quando a água foi chegando eles subiram. Tem o nome Pedra dos Negro. Para diminuir mais o dialogo butaram pra Pedras Negras, em vez de ser Pedra dos Negros, né? Isso foi a origem de Pedras Negras¹⁷⁷.

Este relato expressa como o meio ambiente se tornava cúmplice das pessoas que fugiam da escravidão de forma que até pedras chegavam a servir de moradia durante o verão. Para isto, era preciso conhecer o meio. Durante o inverno as águas cobriam as pedras e os quilombolas tinham que buscar refúgio em terra firme. Seu Afonso também se posiciona ao afirmar que os escravos fugiam, porque estavam cansados da escravidão, procuravam outro meio de vida, a liberdade.

Mesmo no inverno podemos ver pedras na margem do rio, como no porto principal da comunidade, retratado na imagem abaixo. Além de revelar parte da beleza local a foto revela que as casas são construídas de madeira serrada com telhas de alumínio. As casas de pau-a-pique na sua maioria foram substituídas por estas por serem mais duráveis.

O povoamento do lugar remonta ao século XVIII. De acordo com Marco Teixeira, em 1758, o local era habitado por um médico proveniente da França, Jean Baptiste André. “Durante o governo de Rolim de Moura o Sítio das Pedras passou a ser o local de instalação de uma Companhia Militar”.¹⁷⁸ A presença militar promoveu Pedras Negras à categoria de terceiro núcleo de povoamento do Guaporé. Desta forma, Pedras Negras foi o primeiro núcleo de ocupação colonial das terras que hoje integram o Estado de Rondônia. Visitado por João Severiano da Fonseca em 1878 o povoado era composto por um sargento branco com esposa e filha e dois soldados, além dos negros das imediações. Ao final do século XIX, Pedras Negras foi abandonada, permanecendo somente os negros.

¹⁷⁷ Godoi, op. cit.

¹⁷⁸ Teixeira, M., 2007, p. 55.

Estes negros têm suas origens em Vila Bela da Santíssima Trindade, sendo que muitos dos descendentes dos atuais moradores passaram por Ilha das Flores e Rolim de Moura do Guaporé antes de se estabelecerem em Pedras Negras.



Porto da comunidade Pedras Negras, Guaporé, Brasil, 2009

Foto: Tereza A. Cruz

Por ser uma comunidade exclusivamente negra, chama a atenção o fato de que as pessoas de lá não herdarem uma memória do tempo da escravidão. Afirmam que quase não sabem nada deste tempo, pois os pais não lhes contaram. Só os mais jovens que já participaram de encontros de quilombolas que falam um pouco sobre isto a partir do que aprenderam fora da comunidade ou nos livros. Mesmo assim, consegui um único relato de dona Catarina Santiago, filha de Pedras Negras, 67 anos, que conheceu uma escrava chamada Tiana, que era amiga de sua mãe, e que tinha uma marca de ferro nas nádegas. E, em Costa Marques, encontrei outra moradora antiga de Pedras Negras, a dona Luisa Virgolino Borges, conhecida como Luisa Cairara, 79 anos que falou abertamente sobre duas escravas que conheceu em Pedras, quando era criança:

Eu conheci dona Cati, conheci dona Teodora. Essas velhinha, velhinha parecia não sei o que do cabelo bem pixaim, pretinha, a velha Cati. Até

hoje eu me lembro da dona Cati (risos). E eu era uma menininha de bem uns 10 ou 12 ano. Agora a dona Teodora teve um filho. Era escrava também. Fugiram de lá, não sei da onde, da África e vieram aí pra Pedra. Eu conheci elas aí em Pedra, a velhinha Cati. Elas era escrava de lá. Ela tinha marca aqui (apontando as nádegas) de ferro quente, aqui ferraram elas lá. Naquele tempo, os escravos eles ferravam, né, matavam. Ela era assim a dona Cati. [...] Até hoje eu me lembro da dona Cati. Velhinha! Ela fugiu de lá diz que de canoa. Foi de canoa, fugiram de lá. Se vieram com outras pessoa, eu só conheci elas duas mesmo. Ainda teve até um filho. O Aparício morreu em Guajará, dessa dona Teodora. E ela tem os neto dela lá em Guajará, da dona Teodora¹⁷⁹.

Como sinal da antiguidade do local há sítios arqueológicos, cemitério, oficina lítica e o sítio histórico Pedras Negras, conforme classificação presente no Relatório Técnico do INCRA, Superintendência de Rondônia. “O sítio arqueológico pré-histórico habitação cerâmico em solo areno-argiloso de cor preta em terra alta pela margem direita do rio Guaporé”¹⁸⁰. Há um cemitério bem antigo na serrinha, parte superior do povoado, onde até hoje enterram seus mortos. E a Oficina Lítica Pedras Negras “está presente em alguns blocos de granito presente na margem do rio Guaporé. Foi observado sulco polido, característico de afiadores de lâminas de machado polido” (INCRA, *ibid.*, p. 175).

Estes vestígios arqueológicos nos fazem lembrar que o Guaporé era indígena. E seu Afonso em suas memórias narra:

Porque antes, aqui, morava uns índios, né? Era habitado por índios, aqui por detrás donde eu moro, onde tem a minha roça hoje é terra de Santa Maria, porque foi registrado como terra de Santa Maria, quando colonizaram, uma ocupação. Mas, antigamente, era maloca, porque era puro índio, os índio Paumelino . Então correu uma epidemia muito grande. Os índio não guenta gripe, não guenta febre. E morreram muitos índios

¹⁷⁹ Borges, Luisa Virgolino. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Costa Marques, 16 de maio de 2009.

¹⁸⁰ Brasil, 2010, p. 175.

Paumelino e eles saíram. Entonce, ficou as terras para colonização do povo que morava aqui. Os índio ficaram desabitado, foram embora e ficou a terra pra nós, pra quem morasse aqui. Pra fazer agricultura, porque a terra não é grande, é pequena, é uma ilha de terra. Tem lugar que dar 4 metro de fundura por detrás da terra. E sempre foi registrado como terra de agricultura aqui, Pedras Negra¹⁸¹.

Até hoje há fortes vestígios desta presença indígena através de sítios históricos e arqueológicos, inclusive, visitamos um ao lado da escola. Infelizmente, ainda não foram realizadas pesquisas nestes sítios. É muito marcante a presença de urnas funerárias indígenas.

No início do século XX, ainda de acordo com a memória do seu Afonso, “Pedras Negra era aquele lugarejo bem piqueno. Não tinha casa de alumínio, não tinha casa de telha. Não tinha nada. Nem igreja não tinha. Teve uma capela depois que fizeram a Irmandade do Divino Espírito Santo aqui”.¹⁸² Como em muitas regiões no interior da Amazônia, a capela foi construída em mutirão sendo coberta de palha, e também servia de local para os professores ministrarem aulas.

A partir da década de 1930, com a atuação de Dom Francisco Xavier Rey, houve uma melhora significativa na questão educacional, pois ele levou várias crianças e adolescentes para estudar em Guajará Mirim e depois as trouxe de volta para se tornarem as professoras do local.

Na década de 1940, com a reativação dos seringais na região, houve um crescimento populacional significativo e o povoado conheceu um período de prosperidade. Dona Aniceta Mendes Pinheiro, 68 anos, moradora antiga de Pedras Negras lembra-se deste tempo:

Antigamente, ih aqui era muito bonito, tinha muita gente! Aqui tinha 90 famílias, era muita gente mesmo! Tinha escola, quatro professora, tinha juiz de Paz. Eu casei aqui no civil. Muitos casaram aqui, tiravam registro, certidão de nascimento. Com oito dias que nascia já ia tirar. Ai acabou tudo!¹⁸³

¹⁸¹ Godoi, op. cit.

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Pinheiro, Aniceta Mendes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz, 20 de abril de 2009.

Esta decadência se deu em decorrência da redução do preço da borracha, que gerou uma grave crise econômica, o que provocou a migração da maioria das famílias para as cidades mais próximas. Entretanto, para os moradores que conversamos, um dos principais motivos deste êxodo rural foi por causa da questão da escola, como analisa o seu Ernesto Coelho Macedo, filho de Pedras Negras: “Lá em Guajará-Mirim tem umas trinta família aqui. Por quê? Por causa dos filhos na escola. Porque ficando difícil principalmente a educação, a saúde, aí a pessoa vai se desgostando, vai embora, vai embora”¹⁸⁴.

Por outro lado, nas últimas décadas várias melhorias foram implementadas no povoado como energia elétrica 24 horas, água encanada, construções da igreja e da escola, construção de uma escadaria de cimento que liga a parte baixa à serrinha, abertura de ruas, serviço de telefonia através de orelhões públicos, um trator para limpeza de mato ao longo das ruas, máquina de beneficiar arroz.

Até 1995 as comunidades de Santo Antônio do Guaporé e Pedras Negras pertenciam ao município de Costa Marques. Com a criação do município de São Francisco do Guaporé através da Lei nº 644 de 27.12/95, fruto do desmembramento da área territorial dos municípios de Costa Marques e Seringueiras, passaram a integrar esta nova municipalidade, o que contrariou os moradores dos referidos povoados, pois piorou todos os serviços. Seu Sabino Sebastião França, 71 anos, morador antigo de Pedras Negras, tece suas críticas:

Quando isso daqui era de Costa Marques era melhor, tinha mais as coisas. Era mais fácil. E agora não, passou pra esse município de São Francisco e ficou difícil, porque o prefeito não olha, não ajuda, não tem condição¹⁸⁵.

Além disso, o acesso até São Francisco é mais longe, aumentando os custos da viagem e dificultando para se fazer reivindicações para a comunidade. E ainda o município arrecada o imposto verde, o ICMS ecológico, por causa da criação da Reserva Extrativista Pedras Negras. Entretanto, esses recursos não têm revertido em benefícios para a

¹⁸⁴ Macedo, Ernesto Coelho. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 23 de abril de 2009.

¹⁸⁵ França, Sabino Sebastião. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 23 de abril de 2009.

comunidade. Por outro lado, os moradores continuaram a manter os vínculos sociais, políticos, econômicos e culturais com Costa Marques, cujo acesso também é mais fácil.

Quanto à luta pela regularização do território quilombola, segundo Francisco Edvaldo Mendes Pinheiro, filho de Pedras Negras, e liderança anterior da comunidade, começou provavelmente com a presença do professor Marco Teixeira em 2004, da Universidade de Rondônia, quando fazia pesquisas na região. Em 2005, houve uma reunião na comunidade com a participação de Bernadete Lopes da Silva, da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro da Fundação Cultural Palmares, do professor Marco Teixeira e do Zeca Lula, presidente da ECOVALE. Na ocasião se discutiu a importância de transformar a comunidade em um território quilombola. Neste sentido, a comunidade se reconheceu como remanescente de quilombos e encaminhou pedido de reconhecimento à Fundação Palmares. A certidão de auto-reconhecimento foi expedida em 19 de agosto de 2005. E o processo de regularização fundiária está tramitando no INCRA.

Antes do início da luta pelo território quilombola, com o apoio da Organização dos Seringueiros de Rondônia (OSR), a Associação dos Seringueiros do Vale Guaporé (AGUAPÉ) e Ação Ecológica Guaporé (ECOPORÉ), teve o seu território reconhecido como Reserva Extrativista de Pedras Negras, através do Decreto - 6.954 - 14/07/1995, com uma área de 124.409 ha. Um dos objetivos destas entidades era desenvolver o ecoturismo no local como alternativa de renda para os moradores, pois é belíssimo com lagos, igapós, baías e matas repletas de castanheiras e animais de grande porte, podendo proporcionar passeios de barco e trilhas na mata e pelos igarapés. Todavia, este projeto nunca foi devidamente implementado. O Padre Joseph Iborra Plans (Zezinho) denuncia que quando

solicitado o reconhecimento como quilombola, rapidamente a equipe de demarcação fez proposta de reduzir a área a 76.000 ha deixando fora do território da comunidade uma zona invadida pelo gado da Fazenda Ilha de Flores, o lugar conhecido como Campo dos Amigos. Posteriormente, pressões da Secretaria de Estado do Meio Ambiente de Rondônia (SEDAM) obrigou a reduzir a 43.900 ha a proposta de território quilombola. Esta redução foi escamoteada à comunidade, sem que ninguém chegasse ao conhecimento claro que o território de Pedras

Negras ia ser reduzido em 2/3 partes: 80.000 ha a menos. Esta manobra foi denunciada ao Ministério Público Federal, que solicitou a apresentação do preceptivo estudo antropológico, que até agora não foi realizado¹⁸⁶.

O Francisco Edvaldo Mendes Pinheiro, que acompanhou parte deste processo também questiona esta diminuição, sem compreender porque fizeram isso:

Eles vieram aqui, era nessa área 124.000 ha. Pegava da baía da fazenda até o rio Branco embaixo. Diminuíram agora do rio Massaco, que é abaixo até rio Branco. Diminuiu muito ficou em 43.000 agora. Era 124.000 ha. Eles diminuíram de 124 pra 43.000.[...] Isso é que eu queria saber. Será possível que só porque nós não vamo trabalhar tudo. Nós não vamos derrubar nada. O pouco que nós ainda roça aqui é pra plantar a nossa macaxeira, o arroz. Agora, daonde era a nossa área que pertence à baía da fazenda, nós não pode mais entrar pra pescar que muitas vez o cara (da Fazenda da Ilha das Flores) tem que tirar nós de lá, sendo que era a nossa área daqui da comunidade. Se ele ver nós lá, manda sair pra fora. E era daqui¹⁸⁷.

Nesse sentido, a discussão para transformar a Reserva Extrativista em território quilombola está trazendo prejuízos para a comunidade, pois, se for confirmada esta drástica diminuição do território os moradores terão seus modos de vida modificados, o que na realidade já está acontecendo, como denuncia o Francisco, com a proibição de pesca por funcionários do dono da Fazenda Ilha das Flores que, nesta nova configuração do território, se apropriou do território que há séculos é ocupado pelos quilombolas.

Um dos principais produtos de Pedras Negras é a castanha. Durante muitos anos um dos principais castanhais foi apropriado indevidamente pelo seu Ambrósio Paes de Azevedo que obrigava todos

¹⁸⁶ Plans, 2007.

¹⁸⁷ Pinheiro, Francisco Edvaldo Mendes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 22 de abril de 2009.

os moradores a venderem a castanha exclusivamente para ele, como critica o Francisco Edvaldo:

Nós trabalhando toda vida, nós trabalhava essa castanha e era obrigado a vender pra ele. Não tinha negócio de tu trabalhar e vender pra outro, era pra ele. Se ele tivesse dinheiro ou não tinha que esperar três, quatro mês pra ele te pagar. Senão tu tinha que trocar com rancho. Ele tinha o rancho, tu trabalhava a castanha e trocava. Era trocado, né? Ele não tinha dinheiro, tu pegava em mercadoria¹⁸⁸.

Esta relação de dependência que o seu Ambrósio estabeleceu com os moradores cria indignação em Francisco, pois além de não poder vender a castanha livremente o negócio não era feito através de dinheiro, mas por troca de mercadorias, ou seja, o “patrão” lucrava duas vezes, pois estabelecia os preços da castanha e das mercadorias. Mesmo com a criação da Reserva Extrativista Pedras Negras os moradores continuaram quebrando castanha e vendendo exclusivamente para o seu Ambrósio. De acordo com Francisco, só após as discussões a respeito da transformação de Pedras Negras em território quilombola que, como o Ambrósio não pôde provar que o castanhal era dele, é que o INCRA, a SEDAM e o Ministério Público liberaram o castanhal para a extração e comercialização livre de toda a comunidade:

Aí, nós tava em Porto Velho, o Zeca correu atrás, eu também. Achemo documento que, apesar que tá dentro da Reserva. Como que alguém vai ter uma área, quase toda a área de Pedras Negras sendo dele? Que dali daquele pé de castanha pra lá tudo, diz que tudo era dele. A maior parte da Reserva era dele? Se ele não provou isso. Eu falava pro pessoal que esse castanhal era nosso e muitos tinha medo de vender pra outra pessoa. Chegavam de noite aí, uma hora da madrugada pra vender pra outra pessoa. Eu falei: “Rapaz, vocês vendem de dia, esse castanhal aonde que alguém plantou um pé de castanha aqui? Até por fim, eu trouxe o primeiro documento. Assim mesmo, alguém acreditou, outros não. Aí veio já

¹⁸⁸ Ibid.

autenticado pelo cartório que ele não tinha castanhal nenhum. Aí foi que vieram acreditar que nós podia vender pra quem queria, pra quem nós quisesse¹⁸⁹.

Francisco expressa um pensamento crítico em relação à exploração dos moradores de Pedras Negras pelo seu Ambrósio que durante décadas monopolizou o comércio local da castanha, sendo que a castanha é nativa e ele é um morador como os outros. Após a atuação de Francisco como liderança da comunidade, dentro do processo de luta pela transformação do território em quilombola é que ele conseguiu fazer com que as pessoas acreditassem que eram livres para coletar e vender a castanha para quem quisessem.

A produção anual de castanha é grande, mas o produto tem preço baixo. Os compradores são apenas comerciantes bolivianos. Em 2008, uma barrica de castanha (80 kg) era vendida a R\$ 80,00 (oitenta reais) e em 2009 caiu para a metade do preço, não compensando nem o trabalho de quebrar a castanha e deixando a maior parte dos moradores em uma situação econômica difícil, pois, por ser o principal produto que propicia a geração de renda, é a oportunidade de saldar dívidas, comprar uma quantidade maior de mercadoria e outros bens. A moradora Maria do Carmo da Silva Brito, 41 anos, desabafa essa situação crítica:

Esse ano foi o pior. Todo ano a gente trabalha só pro rancho. Não compra nada de outras coisas, só no rancho mesmo. E esse ano, nem o rancho! Quarenta reais, já pensou, uma barrica! Uma barrica, que dizer, é uma saca... É muito barato! Esse ano foi o pior ano da face dos 24 anos que eu moro com o meu marido. Pra mim foi. Não compensou a minha andada, nem o trabalho...¹⁹⁰

Esta drástica queda do preço do produto, questionada por Maria do Carmo deixou muitas famílias em situação econômica crítica. Está posto o desafio de se pensar formas de comercialização sem o atravessador para que todos possam se beneficiar melhor do fruto do próprio trabalho.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Brito, Maria do Carmo da Silva. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 22 de abril de 2009.

Santo Antônio do Guaporé

Santo Antônio do Guaporé é um distrito do município de São Francisco do Guaporé, localizado no Sudoeste de Rondônia, à margem direita do rio Guaporé, próximo à foz do rio São Miguel, na fronteira entre o Brasil e a Bolívia. Atualmente, localiza-se em área sobreposta à Reserva Biológica do Guaporé. O povoado é constituído por sessenta pessoas¹⁹¹, em sua maioria absoluta negras descendentes dos antigos quilombolas locais, algumas com traços indígenas e bolivianos. Encontramos apenas um branco (paulista) que reside no local há cinco anos, casado com uma filha de Santo Antônio.

Segundo Marco Teixeira, “a partir de meados do século XIX, a região de Santo Antônio, situado entre o Real Forte Príncipe da Beira e o destacamento de Pedras Negras, passou a ser citada nos relatos de viajantes e de sacerdotes que visitaram a região como um território habitado por negros provenientes de quilombos desmantelados ao longo do Guaporé”¹⁹².

Santo Antônio do Guaporé esteve vinculado ao município de Vila Bela da Santíssima Trindade até a criação do município de Guajará-Mirim, em 1928. A partir de anotações de cronistas e viajantes e dos relatos de moradores mais antigos, Marco Teixeira, estima que no século XX a população local estivesse na casa de 250 habitantes. Embora nunca tenha ultrapassado os 400 habitantes, Santo Antônio já figurou nos mapas regionais como um dos principais centros extrativistas do vale do Guaporé rondoniense¹⁹³.

Na década de 1940, no contexto da Batalha da Borracha¹⁹⁴, povoado de Santo Antônio passou à esfera de influência da Vila de Costa Marques (transformado em município em 1981), que se tornou o principal polo extrativista do vale do Guaporé rondoniense. Até 1995 Santo Antônio pertencia a este município, mas contrariando aos seus moradores, passou a integrar o novo município de São Francisco do Guaporé, ficando tudo mais difícil, inclusive o acesso a São Francisco.

¹⁹¹ De acordo com levantamento feito em nossa pesquisa de campo em abril de 2009.

¹⁹² Teixeira, Marco. 2004, Op. cit., p. 39-40.

¹⁹³ Ibid., p 40-41.

¹⁹⁴ Termo discutido por Pedro Martinello, em decorrência dos Acordos de Washington, durante a Segunda Guerra Mundial, após os japoneses terem ocupado os grandes seringais da Malásia, como forma dos Estados Unidos adquirirem toda a produção da borracha brasileira para a sua indústria bélica. Neste sentido, foi realizado todo um esforço de guerra pelo governo brasileiro, mobilizando milhares de nordestinos para trabalharem nos seringais amazônicos. Estes passaram a ser designados de “soldados da borracha”. Ver: MARTINELLO, Pedro. *A Batalha da Borracha na Segunda Guerra Mundial*. Rio Branco, AC: EDUFAC, 2004. 398p.

Segundo Marco Teixeira, “a população de Santo Antônio foi constituída a partir de um grupo quilombola, formado por escravos que trabalharam na construção do Real Forte Príncipe da Beira a partir de 1783; de foragidos que escaparam à destruição dos quilombos do Piolho, Joaquim Teles, Mutuca e outros, em 1795, ou ainda, de negros provenientes de quilombos instalados nos territórios castelhanos, situados à margem esquerda do Guaporé e que retornaram aos territórios portugueses, após a progressiva saída dos brancos da região”¹⁹⁵.

Santo Antônio teve um significativo aumento de sua população durante os dois ciclos da borracha, quando adentraram nordestinos e paraenses no vale do Guaporé em busca do “ouro negro”. Durante a década de 1980, a população apresentou os primeiros sinais de acentuado declínio, em decorrência da decadência do extrativismo da borracha e da poaia e, principalmente após a criação da Reserva Biológica do Guaporé em 1984 e a entrada do IBAMA na região, que desrespeita os antigos moradores, como analisa o seu Júlio Protázio Calazãs, filho de Santo Antônio do Guaporé:

A gente já nasceu aqui. Aí eles criaram essa reserva já em cima da gente. E aí querem tirar o povo daqui. Até agora, eu não tô entendendo porque eles querem tirar a gente daqui. Até que ponto chega que o brasileiro nem pode viver mais no seu país. Eu acho que sim¹⁹⁶.

Então a criação da Reserva Biológica Guaporé, uma unidade de conservação ambiental que não permite a interferência humana, criada de cima para baixo, sem nenhuma discussão com os moradores que há séculos residem no local, tem causado verdadeiros transtornos na vida dos moradores que sempre viveram no local livremente e, de repente, são atormentados pela política ambientalista. Esta ação violenta do Estado brasileiro que não considera as populações tradicionais da Amazônia tem gerado conflitos em várias partes do país, pois este tipo de unidade de conservação não admite a presença de moradores no local, inclusive, usando a força para expulsá-los. No caso em pauta, os agentes do IBAMA chegaram armados, assustando os moradores e causando problemas de saúde, sobretudo, às pessoas mais idosas. Um

¹⁹⁵ Ibid., p. 41.

¹⁹⁶ Calazãs, Júlio Protázio. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santo Antônio do Guaporé, 28 de abril de 2009.

total desrespeito com moradores cujas famílias há séculos ocupam o local, de repente, serem tratados como bandidos. Algumas famílias não resistiram a tamanha pressão, embora a maioria ainda continue no local, lutando pelos seus direitos ancestrais.

As proibições impostas pelo IBAMA em decorrência da unidade de conservação ambiental que entende a natureza como intocada modificaram drasticamente os modos de vida dos moradores de Santo Antônio que exploravam racionalmente os recursos ambientais dentro dos seus modos de vida. Muitos ficaram tão desgostosos que se viram obrigados a mudar para a cidade. Os que permanecem vivem com muitas restrições impostas pelo IBAMA, pois por lei não poderia ter moradores neste tipo de unidade de conservação:

As vez não pode fazer as coisas aqui, porque é Reserva. O IBAMA não deixa que faz. Aqui já era pra ter energia aqui. Não tem, porque não deixa, proíbe que deixe. O IBAMA tá ali na sede deles ali e tem energia ali, tem motor de luz. E aqui não pode ter. Não podia ter ali na sede deles também já que eles tão destruindo esse problema do meio ambiente. Se era pra não ter aqui, lá também não podia ter. Eles proíbe a gente de ter aqui e lá eles tem lá¹⁹⁷.

Este morador faz questionamento à atitude do IBAMA que proibiu a instalação de energia durante 24 horas, como tem em Pedras Negras, mas não sua sede eles têm motor de luz, o que revela que a lei vale para os antigos moradores que sempre preservaram todo o vale do Guaporé e não é cumprida pelo próprio órgão governamental. E, muitos outros projetos não podem ser desenvolvidos na comunidade porque o IBAMA proíbe. De forma que os moradores vivem como estrangeiros na própria pátria. Na realidade, todas essas proibições do IBAMA fazem parte de um processo de pressão para que os moradores abandonem o lugar. A liderança da comunidade, Juraci Nogueira de Menezes, também fala das dramáticas mudanças nos modos de vida da comunidade após a criação da Reserva Biológica Guaporé:

Modificou quase cem por cento a vida do povo, porque hoje aqui vive preso. Não é assim aquela liberdade. Por exemplo, a gente queria, podia ir

¹⁹⁷ Ibid.

pescar lá em cima. Hoje tem um limite, um lugar pra pescar, que não pode ir muito pra cima, que é o posto do IBAMA. Tem, a gente entrava no rio nesse afluente que tem aqui, passeando. Hoje a gente não pode fazer isso, porque tá dentro da Reserva Biológica, que é do IBAMA. Tem chefe do IBAMA que vem pra cá que proíbe da gente de limpar até o terreiro de casa, criação de galinha¹⁹⁸.

Todos esses depoimentos retratam que unidades de conservação criadas sobrepostas a áreas ocupadas por descendentes de quilombolas sem a participação dos moradores são frutos de atos arbitrários das autoridades competentes que desrespeitam os direitos constitucionais dessas populações aos seus territórios. Por isto, as proibições impostas pelos agentes do IBAMA aos moradores, denunciadas pelo Juraci, são absurdas, humilhando as pessoas que, há mais de uma década, vivem na insegurança de serem expulsos a qualquer hora do lugar onde nasceram.

Os moradores do Limoeiro não conseguiram enfrentar esta situação e acabaram sendo expulsos pelos funcionários do IBAMA, de forma arbitrária de suas terras. Já os habitantes de Santo Antônio, com apoio do pároco de Costa Marques, Pe. Paulo Verdier, do Bispo Diocesano de Guajará Mirim, Dom Geraldo Verdier, de políticos como Walter Bartolo, do líder quilombola Zeca Lula, conseguiram evitar a expulsão da área, embora continuassem sujeitos à boa vontade dos responsáveis da Reserva Biológica (REBIO), trazendo tensão e insegurança para a comunidade.

A experiência da comunidade de Santo Antônio é vivenciada por outras comunidades remanescentes de quilombos na Amazônia, como é o caso dos quilombolas do rio Trombetas que também se viram impedidos de caçar, pescar, extrair castanha e fazer seus roçados de subsistência pela fiscalização do IBAMA, devido a criação da Reserva Biológica do Trombetas¹⁹⁹. Entretanto, segundo Juliana Santilli, sob a ótica de uma moderna interpretação jurídica dos direitos dos remanescentes de quilombos, é inconstitucional retirar populações tradicionais de seus territórios, em virtude da natureza jurídico-constitucional dos direitos assegurados aos quilombolas.

¹⁹⁸ Menezes, Juraci Nogueira de. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santo Antônio do Guaporé, 29 de abril de 2009.

¹⁹⁹ Questões discutidas nos trabalhos de Eurípedes Funes e Edna Castro acerca dos quilombolas do rio Trombetas, já citados neste trabalho.

A criação de unidades de conservação com limites superpostos aos dos territórios dos quilombolas só é legalmente possível quando se trata de categoria de unidade de conservação que não restringe ou limita as atividades tradicionais desenvolvidas pelos quilombolas, como caça, pesca, roças e o extrativismo²⁰⁰

Portanto, os direitos de cidadania dos remanescentes de quilombos de Santo Antônio do Guaporé estão sendo desrespeitados pelas proibições impostas pelo IBAMA que desestrutura os modos de vida tradicionais desta comunidade.

O alvorecer do século XXI trouxe para a comunidade a esperança da titulação do território secularmente ocupado por seus ancestrais, como remanescentes de comunidades de quilombos. Graças à atuação de José Soares Neto, Zeca Lula, coordenador da ECOVALE, em 04 de junho de 2004, saiu a certificação da comunidade como remanescentes de quilombos, expedida pela Fundação Cultural Palmares. E até hoje tramita no INCRA um processo de regularização do território quilombola, desmembrando-o da REBIO Guaporé. Isto favorecerá a retomada dos modos de vida tradicionais da comunidade. Juraci fala desta perspectiva: “Depois que sair da Reserva, quem sabe a gente vai conseguir alguma coisa. Já tem o limite, só falta pra demarcação. Aí todos os direitos que a gente tem a gente vai cobrar”,²⁰¹

O isolamento e a distância de Santo Antônio do Guaporé para Costa Marques e Pedras Negras fez com que os seus moradores estabelecessem vínculos sociais, econômicos e culturais com os bolivianos do médio Guaporé, principalmente com a população de Versalhes, distante uns 40 minutos de voadeira do distrito de Santo Antônio.

Os moradores de Santo Antônio se estabeleceram ao longo de um alto barranco às margens do Guaporé, logo após a foz do rio São Miguel, tendo uma vista muito privilegiada. Há apenas umas três casas na Baía do Boi. Todas as casas são de madeira e palha, inclusive as paredes são de palha, como a que aparece na foto, porque o IBAMA não permite a retirada de madeira nem para construção de casas. Chama a atenção algumas casas com jardins e terreiros bem cuidados. Há também a capela de Santo Antônio. Todos os moradores são católicos.

²⁰⁰ Santilli, 2005, p. 180.

²⁰¹ Menezes, op. cit.

Nas imediações do porto principal, localizam-se o Centro Comunitário, a escola, e o posto de saúde.



Residência de Benedito da Silva – Santo Antônio do Guaporé, Brasil, 2009
Tereza A. Cruz

As florestas ricas em poaia e borracha constituíram no motor da economia até os anos 1960. Na década seguinte, a produção extrativista cedeu lugar à produção agropastoril. Em Santo Antônio, a agropecuária sempre teve um caráter de subsistência. Contudo, a comunidade passou por um longo processo de decadência e de penúria após a instalação da REBIO, que inviabilizou a pecuária local e impôs obstáculos à produção agrícola²⁰². Atualmente, sobrevive dos recursos naturais e da agricultura de subsistência que tem a macaxeira como produto mais expressivo. Produzem a farinha, que se constitui no principal produto que gera renda aos moradores.

Santa Fé

Santa Fé é um pequeno povoado, localizado às margens do rio Guaporé, pertencente ao município de Costa Marques. É a comunidade quilombola mais próxima da sede do município, distando apenas 7 km por via terrestre. O acesso fluvial até Costa Marque é de apenas uma hora de canoa com motorzinho de rabeta. Atualmente, residem 10

²⁰² Teixeira, M., op. cit., p.43.

famílias no local, totalizando, 33 pessoas²⁰³, contudo, há 19 famílias cadastradas no INCRA que desenvolvem roçados em suas chácaras, residem em Costa Marques e aguardam a regularização do território quilombola para retornarem à comunidade.

De acordo com o registro no Livro Tombo da Paróquia de Costa Marques, a história de Santa Fé remonta aos anos de 1888 quando do “êxodo de escravos libertos da usina de açúcar Ressaca”, no município de Cáceres, Mato Grosso, a 3 km do rio Paraguai. Após a promulgação da Lei áurea, que libertou todos os escravos, Dom Francisco Villanova deu a seu sócio José Dulce, opção aos seus quase duzentos escravos, de irem-se ou continuarem como agregados com pequeno saldo. Cem negros decidiram ir para Vila Bela da Santíssima Trindade e desceram o rio Guaporé. Algumas famílias ficaram no Quilombo do Piolho; outros foram para Santa Cruz, Posto Fiscal Rolim de Moura do Guaporé e Pedras Negras; e outros ainda se estabeleceram em Santo Antônio. Um grupo desses homens que ficaram em Santo Antônio foi encaminhado para Santa Fé a fim de trabalhar com os peruanos que pesquisavam ouro por conta da Firma Maciel. Nas andanças pela floresta encontraram um conchal nas margens do rio São Domingos que tem sua foz na cidade de Costa Marques. Assim, Santa Fé passou a ser ponto de apoio dos concheiros que deixavam suas famílias em Santa Fé, enquanto duravam seus trabalhos²⁰⁴.

Ainda segundo o Livro Tombo da Paróquia de Costa Marques, em 1905, o comerciante Chianca e o engenheiro Esperidião de Costa Marques conseguiram um professor para ministrar aulas para 40 alunos na faixa etária de 6 a 12 anos. Alguns anos depois, algumas famílias mudaram para Costa Marques. Dom Francisco Xavier Reis construiu uma escola em Santa Fé em 1935. Até 1937 tinha professoras no local, as filhas de Miguel dos Anjos. Com a chegada dos soldados da borracha foram transferidas para Costa Marques.²⁰⁵

Com o advento da “Batalha da Borracha” aumentou a população de Santa Fé. Normalmente, durante o verão, as famílias iam para colocações de seringa, no centro, como no Seringal Monte Cristo, extrair o látex; e no inverno ficavam em Santa Fé. Dona Mafalda da Silva Gomes, 57 anos, fala um pouco dessa experiência:

Mas sempre a gente teve por aqui por Santa Fé, porque sempre, inclusive os meus filhos, a maioria

²⁰³ Levantamento realizado durante nossa pesquisa de campo em Santa Fé em maio de 2009.

²⁰⁴ Picard, 2009, p. 1.

²⁰⁵ Ibid.

são nascido aqui. Porque vinha do sirringal e centro e parava aqui, tinha os meus filho aqui. Aí a gente ficava aqui de seis meses assim²⁰⁶.

Na década de 1980, o avanço da frente agropecuária incentivado pelas políticas desenvolvimentistas do governo militar, chegou à Costa Marques, atingindo os antigos moradores de Santa Fé. O fazendeiro Pascoal Novaes conseguiu convencer algumas famílias a vender-lhes suas terras por preços irrisórios, com apoio do tenente Pimentel que afirmou para alguns moradores que a área que eles ocupavam pertencia a Marinha e que “mais cedo ou mais tarde como área da marinha eles moradores teriam que desocupar e que era melhor venderem logo”²⁰⁷. Os jagunços deste fazendeiro e futuro deputado estadual incendiaram todas as casas, expulsando as famílias para Costa Marques que ficaram sem suas casas, suas chácaras e sem possibilidades de adquirirem outras casas e outras chácaras. Uma das moradoras mais antigas do local, dona Sofia Rodrigues Flores, 69 anos, lembra com tristeza desta dolorosa experiência:

Moremo muito tempo aqui. Aí chegou um homem, o Pascal Novaes, que morava aqui, nessa fazenda daqui. Aí botou pra correr. Aí foi o sofrimento que nós tivemos. Nos tomou tudo, queimou nossas casa e eu chorei muito aqui nessa terra²⁰⁸.

Dona Sofia critica a ação truculenta do fazendeiro que se apropriou das terras há décadas ocupadas pelos moradores. Quase todos os filhos dela nasceram em Santa Fé. Imediatamente o fazendeiro colocou as máquinas e transformou quase todo o território em pasto para criar gado, provocando um verdadeiro desastre ambiental.

As famílias foram despejadas em Costa Marques em 1987. Entretanto, mais uma vez, a Igreja Católica tomou a defesa desses negros expulsos de seus territórios, abrindo processo na justiça para a retomada de posse da terra e fazendo denúncias em jornais de circulação local, nacional e até internacional, pois o Dom Geraldo Vardier, bispo

²⁰⁶ Gomes, Mafalda da Silva. Op. cit.

²⁰⁷ Declaração prestada por Eugênio Rodrigues Alencar na Câmara Municipal de Costa Marques em 25 de março de 1987.

²⁰⁸ Flores, Sofia Rodrigues. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santa Fé,

da Diocese de Guajará Mirim, escreveu artigos para revista francesa *Lettre d'Amazonie* intitulado *Santa Fé revivra! E Santa Fé revit déjà*²⁰⁹.

O pároco de Costa Marques, Padre Paulo Verdier, deu todo apoio às famílias que ficaram acampadas em barracos de lona em frente à prefeitura da cidade, como mais uma vez, relata a dona Sofia:

E tivemos na prefeitura 20 dias debaixo de umas lona. Quem nos dava de comer foi o Padre Paulo, que Deus o abençoe. Ele foi um pai pra nós. Era leite, carne, tudo nós tinha. Para as criança, era leite, tudo. Nos sustentou muito ele, muito mesmo²¹⁰.

A solidariedade da Igreja Católica e a defesa dos direitos dos moradores foram imprescindíveis para as famílias despejadas. Por outro lado, isto provocou o ódio do fazendeiro que fez ameaças de morte ao padre e ao bispo.

As famílias ganharam a causa na justiça, podendo voltar para o local, mas como todas as casas tinham sido incendiadas. Então, a Diocese de Guajará-Mirim, com a ajuda financeira de católicos da França construiu 15 novas casas de madeira serrada, em trabalho de mutirão. Dom Geraldo e Padre Paulo Verdier conseguiram também negociar a construção da estrada que liga Santa Fé a Costa Marques. Todas as famílias puderam retornar para suas terras com casas novas doadas pela Diocese de Guajará Mirim. Por se tratar de terras da União, a Paróquia ficou administrando o local, deixando claro que ninguém podia vender os lotes e nem as casas. “Quando uma família necessitada não tem lugar para viver e trabalhar o padre Paulo Verdier dava a autorização de viver na casa e explorar uma chácara”²¹¹. Por isto, o local ficou conhecido também como “terras do padre”, possuindo 40 chácaras de 2 hectares e 1/2 à disposição dos pobres.

Até o ano de 2000, o Padre João Picard, pároco da Paróquia do Divino Espírito Santo, continuou gerenciando as “terras do padre”. Todavia, D. Geraldo Verdier pediu que a administração das chácaras e das casas passasse para a prefeitura e o prefeito Raimundo Mesquita aceitou. “Mas, infelizmente, por causa da negligência da administração e por causa de uma mentalidade de ganância de alguns fizeram o crime de vender para outras pessoas sem título de terra. Toda gente recebeu de

²⁰⁹ Lettre d'Amazonie, 1987.

²¹⁰ Flores, op. cit.

²¹¹ Lettre d'Amazonie, op. cit.

graça, não podia vender, mas entregar para outros pobres”²¹² E, na opinião do Pe. João Picard, o crime de vender continuou até esses últimos anos, favorecendo alguns funcionários públicos da prefeitura com fins de especulações financeiras.

Novos tempos se iniciaram para a comunidade de Santa Fé, a partir de 2006, com reuniões na comunidade com a presença do Zeca Lula, presidente da ECOVALE, que informou aos moradores que eles são descendentes de quilombolas e que, por isso têm direito ao território como remanescentes de comunidades de quilombos. Segundo o depoimento de Sebastião Rodrigues Filho²¹³, no primeiro momento, alguns não aceitaram esta nova identidade. Depois, com a orientação do Zeca Lula e após a presença de Maria Bernadete Lopes da Silva, diretora da Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, solicitaram à Fundação Cultural Palmares o seu reconhecimento. A certidão de Auto-Reconhecimento como Remanescentes das Comunidades dos Quilombos foi expedida pela referida instituição em 05 de dezembro de 2006.

O antropólogo do INCRA, Samuel Vieira Cruz, já iniciou os estudos para identificação e delimitação do território. O processo está em andamento no INCRA, levantando expectativas na comunidade. O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) foi concluído em outubro de 2009, propondo uma área 1.509,9588 ha a ser demarcada. Segundo este RTID, 56,7% desta área encontra-se ocupada por vegetação nativa, predominando solos do tipo Gleissolo, de uso difícil para a agricultura. “Nela ocorre uma floresta do tipo Floresta Ombrófila Aberta de Terras Baixas, onde prevalece vegetação arbórea nativa altamente adaptada a ambientes encharcáveis”²¹⁴.

Atualmente a comunidade enfrenta várias dificuldades, inclusive como herança do processo de tentativa de transformar o local em fazenda que alterou os modos de vida e a paisagem. Sebastião Rodrigues Filho se recorda de como era o local antigamente:

Na época, a comunidade não era assim, os moradores moravam tudo distantes nas suas chácaras. Isso aqui tudo era mata alta, na época, 82. Hoje já virou, tá virando tudo pasto. Mas na época da mata virgem era bem mais melhor. Tinha

²¹² Picard, op. cit., p. 2.

²¹³ Rodrigues Filho, Sebastião. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santa Fé, 12 de maio de 2009.

²¹⁴ Brasil, 2009, p.21-22.

a caça. Hoje a caça tá a coisa mais difícil a gente matar uma caça do mato. E também tá proibido, né, matar? Mas, assim mesmo de vez em quando a gente mata um e come escondido²¹⁵.

Sebastião denuncia a mudança na paisagem provocada pelo desenvolvimento da pecuária no local que destruiu parte dos recursos alimentares fornecidos pela natureza. “Atualmente a fisionomia predominante é o de matas secundárias (capoeiras), associadas a pastagens e culturas anuais, como mandioca, arroz e milho”²¹⁶. Agora até a pesca está difícil, pois os peixes estão escassos, como pudemos perceber nos dias em que ficamos na comunidade durante a pesquisa de campo em maio de 2009. A principal fonte de recursos é a agricultura de subsistência e a aposentadoria dos mais velhos. Esta identidade de agricultores é expressa nos versos da jovem Terezinha da Silva Gomes: “Lá em Santa Fé/ Moramos ao redor de Flores/ Somos todos agricultores”.

Também a prefeitura retirou a escola que tinha no local, de forma que as crianças e adolescentes precisam se deslocar todos os dias em um ônibus para Costa Marques. E, no período das chuvas, o acesso terrestre fica muito difícil, às vezes, é até interrompido quando as águas invadem a pequena estrada, por falta de aterro.

A proximidade com a cidade favoreceu o contato com pastores protestantes, sendo que três famílias se converteram à Igreja Assembleia de Deus. Agora, há duas capelas na comunidade, uma católica e outra protestante. Isto é um dos elementos que propicia a divisão da comunidade.

Todos esses fatores alteraram significativamente os modos de vida tradicionais dessa comunidade de negros do Guaporé. Entretanto, ainda é comum o uso do pilão, como em todas as outras comunidades de remanescentes de quilombos, e a Festa do Divino Espírito Santo ainda é marca tão significativa da fé e cultura desta comunidade da população negra e indígena do Guaporé. Tivemos a oportunidade de vivenciar esta emocionante experiência na comunidade de Santa Fé, durante a passagem da Coroa do Divino Espírito Santo. E, até mesmo pessoas que se professam como evangélicas participaram, revelando o quanto a marca desta tradição religiosa é profunda. A foto de dona Mafalda e suas filhas preparando a chicha para ser consumida durante a referida

²¹⁵ Rodrigues Filho, op. cit.

²¹⁶ Brasil, 2009, p. 23.

festa revela a importância do trabalho coletivo e da culinária regional nos preparativos desta festa.



Preparo da chicha – Santa Fé, Brasil, 2009

Foto: Tereza A. Cruz

Forte Príncipe da Beira

A Comunidade Quilombola Forte Príncipe da Beira localiza-se à margem direita do rio Guaporé, onde apresenta afloramentos rochosos, contando com uma população civil de aproximadamente 400 pessoas. A área está sob a responsabilidade do Exército Brasileiro, através do 1º Pelotão Especial de Fronteira. O Distrito de Real Forte Príncipe da Beira (Lei nº 403/2005) pertence ao município de Costa Marques, distando apenas 25 km deste, por via terrestre.

O Real Forte Príncipe da Beira foi construído no período de 1776 a 1783, como iniciativa de Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, governador da Província do Mato Grosso e Cuiabá, cravando no coração da floresta um dos maiores monumentos da Amazônia colonial. O projeto fazia parte da política de consolidação da ocupação da bacia Amazônia pela Coroa Portuguesa que temia a entrada dos espanhóis.

Para efetivar a construção do referido Forte introduziu-se a mão-de-obra escrava africana não apenas como um trabalho braçal, mas também como um trabalho especializado indispensável para a construção, como afirma o diretor de obras do Real Príncipe da Beira em correspondência ao governador Luís de Albuquerque:

Tanto os officiaes carpinteiros como os de pedreiros os não podia V. Ex^a. enviar mais oportuna os primeiros me terão meyo de envia a João Leme, com mais dois officiaes no concerto dos dois em gentios de Domingos Francisco e Ignácio Ferreira Marinha, o que me parecião impraticável podello executar se V.Ex^a não destinou os referidos quatro, pedreiros escravos de El Rey...²¹⁷

Entretanto, a historiografia oficial silencia a respeito da importância do trabalho de negros escravizados para a construção desta fortaleza. Inclusive, no museu que tem no Forte Príncipe da Beira que tive a oportunidade de visitar não há nenhuma referência aos escravos negros que tanto trabalharam na construção do Forte. O Elvis Pessoa, presidente da Associação Quilombola do Forte, tece suas críticas a esta história:

E a gente pára ver assim dentro dessa construção a história nossa conta assim que o Forte foi construído em 8 anos por 120 homens. E, pesquisando mais a fundo, a gente descobriu que 120 homens eram os chefes de equipes, eram na verdade os senhores, mas que na verdade assim pra construção do Forte foram utilizados mais de 1000 escravos. Até pela grande quantidade de malária que tinha na época, e fora outras doenças tropicais também, a própria fome, o desgaste físico muito grande desse serviço assim. A gente pára ver que a história em si é muito furada. Mas, pesquisando, a gente descobriu isso²¹⁸.

²¹⁷ Carta de José Manuel Cardoso da Cunha ao Governador Luís de Albuquerque. 25/11/1775. Doc. nº 15. AACI. In: Gilberto Freyre. Op. cit. P. 311. Apud, TEIXEIRA, Marco. Op.cit., p 165.

²¹⁸ Pessoa, Elvis. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 06 de maio de 2009.

É interessante esta análise em que o Elvis considera que a “história em si é muito furada”, pois não reconhece o trabalho dos escravos sem o qual o Forte não teria sido construído. É uma crítica à história positivista que privilegia apenas a ação dos governantes. Por isto, faz-se necessário construir uma versão histórica que inclua e valorize a contribuição histórica dos negros não só no vale do Guaporé, mas em toda a história da nação brasileira, uma história vista “de baixo”.



Forte Príncipe da Beira, Rondônia, Brasil, 2009

Foto: Tereza A. Cruz

Após a proclamação da República, em 1889, o Real Forte Príncipe da Beira foi abandonado, permanecendo parte da população negra e indígena local, que reconstruíram seus modos de vida a partir dos recursos da natureza e da agricultura de subsistência.

Em 1914, esta fortaleza foi reencontrada no meio do mato pelo então Major Rondon que retornou em 1930 e construiu as instalações da unidade militar que acantonou ao lado das ruínas. O Forte foi tombado pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 30/Nov/1937²¹⁹. Desde que a área foi declarada zona militar, os antigos moradores negros e indígenas passaram a ser considerados como

²¹⁹Disponível em: <http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=575235> Acesso em: 12/05/2009.

invasores da zona, apenas “tolerados” e muitas vezes perseguidos pelos comandantes do Exército brasileiro.

Na década de 1940, o local teve um aumento significativo da população com a chegada dos “soldados da borracha” provenientes do Nordeste e do Pará que vieram no sonho de melhorar suas condições de vida com a extração do látex. Após a febre da borracha neste período, a maioria não pôde voltar à sua terra natal, constituindo famílias no Forte Príncipe da Beira, miscigenando com negras e índias. Seu Tibúrcio Xavier Dantas, 88 anos, é um desses “soldados da borracha” que veio do Rio Grande do Norte. Após perambular por vários seringais do vale do Guaporé, de Guajará Mirim a Laranjeiras, acabou se estabelecendo no Forte Príncipe da Beira, casando-se com uma índia, dona Benigna Francisca do Nascimento. Ele narra um pouco de sua história quando chegou ao Forte:

Aqui foi o maior sofrimento do mundo pra nós. Quando nós chegamo aqui, isso aqui tudo era mato. Isso daqui não era nada. Só a fortaleza aí e mais nada. O rio Guaporé era um deserto, não tinha ninguém. Quem discravizou isso aqui foi o D. Reis, D. Xavier Reis. A foto velha dele taí. Era muito conhecido ele. Não tinha nada, foi ele quem discravizou tudo isso! Foi muito sofrimento, trabalhando com patrão, o patrão enganava os outro, mandava matar²²⁰.

Em sua memória, seu Tibúrcio destaca como o local era desabitado, tendo sido a reativação da produção gomífera responsável pelo repovoamento, mas, um período marcado pela exploração dos padrões seringalistas, pelo sofrimento dos seringueiros. Muitos desses migrantes nordestinos ou paraenses também eram negros ou mestiços, como o seu próprio Tibúrcio. A foto dele com sua esposa retrata os casamentos interétnicos próprios da região.

²²⁰ Dantas, Tibúrcio Xavier. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 04 de maio de 2009.



Tibúrcio Xavier Dantas e Benigna Francisca do Nascimento
Forte Príncipe da Beira, Brasil, 2009 Foto: Tereza A. Cruz

Desde a década de 1930 que o Exército assumiu o comando da região e a população vive a mercê das atitudes dos comandantes que ora são parceiros da comunidade e ora são perseguidores dos civis. O vereador de Costa Marques, Amaury Antônio Ribeiro de Arruda, denuncia que há

décadas estes cidadãos sofrem com a discriminação e a perseguição constante do Exército, onde na década de 70 [1970], já teve uma população aproximada de 3.000 habitantes e hoje não chega a 400 habitantes civis, justamente porque foram expulsos da área, sem direito a nada, vale lembrar que inclusive foi exterminada a comunidade de Conceição que era composta só por negros, dentro da área do Forte, porque eram pequenos agricultores e ficaram impedidos de produzirem seus próprios alimentos²²¹.

O presidente da Associação Quilombola do Forte, Elvis Pessoa, também denuncia a ação truculenta do Exército em relação aos civis:

²²¹ Arruda, 2008.

Chegou um momento aqui dentro do Forte, da comunidade, que o coronel também chegou um dia e pediu pra todo mundo ir embora. Ou seja, aquela questão daquela frase do Exército: “Exército, braço forte e mão amiga” não funciona aqui. Aqui eles não trabalham pela pátria, aqui eles trabalham pelo interesse próprio. Os que vêm pra cá buscam promoção pessoal, ou seja, eles não se importam com a questão do cidadão brasileiro. Eles não analisa essa questão que existe uma família ali que precisa de uma roça pra plantar pra criar os seus filhos. Eles não analisa que tem ali uma família que precisa de ter uma fonte de renda, eles não analisam por esse lado; mas buscam a promoção pessoal deles²²².

O Elvis expressa sua visão crítica em relação à ação do Exército que na relação histórica como a comunidade não se constitui em “mão amiga” dos moradores, mas que seus representantes buscam apenas os próprios interesses, prejudicando a dinâmica cultural da população local, inclusive, proibindo o plantio de alimentos e a extração de produtos, o que garante a sobrevivência desses moradores. Nesse sentido, também o vereador Amaury continua criticando os desmandos do Exército, relatando o caso do “Sr. Manoel que foi expulso da área em que vivia e que é casado com uma índia e onde nasceram todos os seus 10 filhos, onde militares invadiram sua casa armados e ameaçaram sua integridade física e foram presos e conduzidos ao IBAMA e posteriormente a Delegacia, onde alegaram que estava extraindo castanha ilegalmente e não podiam consumir caça de animais silvestres”. O que se constitui em um verdadeiro abuso aos povos da floresta que necessitam do que ela lhes fornece para sobreviver.

Nesse sentido, os quilombolas do Forte Príncipe da Beira vivem uma situação semelhante à dos moradores de Santo Antônio do Guaporé que também sofrem uma fiscalização rigorosa do IBAMA no território ocupado por eles tradicionalmente, alterando os seus costumes. Outro exemplo disso é a ação contraditória do Exército relativa à pesca e à extração de madeira, como denuncia o Elvis:

²²² Pessoa, op. cit.

Chegou um tempo aqui que até os pescadores tinham que ser revistados, porque tavam pegando peixe de menor, fora da medida. E eles lá ficam se alimentando com peixe fora da medida, porque eles sabem que alguém da comunidade não vai chegar lá pra fiscalizar os peixes deles, né? Então, essa é a grande dificuldade. Ou seja, eles lá podem tirar madeira, cortar madeira, a comunidade não pode, porque vai destruir, vai causar um impacto no meio ambiente, mas eles podem tirar madeira e ficar vendendo, mas a comunidade não pode tirar uma madeira pra reformar a sua casa, não pode tirar uma madeira pra arrumar alguma coisa dentro da sua casa. Então, não tem essa coisa de uma cordialidade do Exército com a comunidade²²³.

Este depoimento de Elvis expressa sua análise crítica da ação contraditória de representantes do Exército que impõem aos moradores a legislação ambiental, desrespeitando os seus modos de vidas, enquanto eles usam e abusam dos recursos naturais, inclusive, extraindo a madeira para comercialização.

Esta situação começa a se modificar com o processo de luta para transformar o local em território quilombola que começou em 2004 sob o incentivo e a orientação do presidente da ECOVALE, Zeca Lula. A certidão de Auto-Reconhecimento da Comunidade de Forte Príncipe da Beira, como remanescente das comunidades de quilombos foi expedida pela Fundação Palmares em 29 de junho de 2005, registrada no Livro de Cadastro Geral nº 003, Registro ° 252, f. 58. O processo de regularização fundiária está em andamento no INCRA e o Exército já não pode mais se considerar o dono do local, mandando e desmandando, como analisa o Elvis:

A comunidade aqui vive por determinação do próprio governo. Com a criação do estatuto quilombola e a certidão de auto-reconhecimento, impede hoje que eles tomem qualquer atitude ou ação contra a comunidade. Porque hoje não existe só o patrimônio histórico, mas existe um patrimônio que é imaterial, que eu falo pras pessoas, que somos nós, cada morador aqui que é

²²³ Ibid.

um patrimônio imaterial que faz parte dessa história quilombola toda²²⁴.

Esta liderança quilombola já incorpora o discurso de que os modos de vida deles fazem parte do patrimônio imaterial, ideia presente na Constituição Brasileira de 1988, que reforça a luta pelo reconhecimento de seus direitos territoriais. Neste sentido, a demarcação do território quilombola é o ponto chave para que os moradores possam viver com dignidade, preservando seus modos de vida e o meio ambiente, sem pressões dos comandantes do Exército, como declara a Laís Miriam dos Santos, secretária da Associação Quilombola do Forte:

Nós só estamos pedindo um pedaço de terra pra gente poder viver com dignidade. É só isso que nós queremos. Nós não queremos riqueza, nós não queremos explorar isso aqui, derrubar isso que você está vendo aqui. A gente não quer acabar com isso! A gente quer que isso daqui continue da mesma forma como está, sabe? O quartel lá no cantinho deles, porque a gente sabe, a gente tem a consciência que eles são a nossa segurança, entendeu? Porque se nós vivemos dessa forma aqui com tranquilidade, com segurança, com essa paz que nós vivemos é porque eles estão ali. [...] Mas nós queremos também ter a nossa liberdade de ir e vir; a nossa liberdade de poder pôr uma roça, né? A nossa liberdade de ir no rio e pescar, né? A nossa liberdade de ter o nosso cantinho, de bater no peito e dizer: “Isso daqui é nosso!” A gente tá numa terra que é nossa por direito.²²⁵

Laís reforça a preocupação de Elvis no sentido de desejar que eles possam viver no local com liberdade para poder produzir e extrair os recursos necessários à sobrevivência de seus familiares. Por outro lado, ela reconhece que a presença do Exército proporciona certa tranquilidade aos moradores, pois, no local, não há nenhum tipo de violência além da que, às vezes, foi exercida pelo Exército em relação aos moradores, como comentado acima.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Santos, Laís Miriam dos. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 06 de maio de 2009.

Além da luta pela regularização do território, a Associação Quilombola do Forte tem buscado parcerias para desenvolver projetos que promovam a geração de renda e a melhoria da qualidade de vida das famílias. Nesse sentido há um forte incentivo para a produção artesanal de produtos extraídos da floresta de forma sustentável. Desta forma, além da produção tradicional de cestaria que tem mais valor de uso do que de troca, vão criando outros produtos artesanais visando a comercialização. Algumas mulheres da comunidade estão desenvolvendo um trabalho organizado de confecção de produtos artesanais com fibras vegetais. Foi criada também uma associação de pescadores profissionais, pois a pesca se constitui como uma das fontes de renda da comunidade além da agricultura.

Comunidade de Jesus

Esta comunidade quilombola situa-se às margens do rio São Miguel, um afluente do Guaporé, no município de São Miguel do Guaporé, nos limites da área onde foi instalado o Projeto de Colonização Agropastoril Primavera, constitui-se na mais afastada comunidade de remanescentes de quilombos em relação ao vale do Guaporé rondoniense. Conta com uma população de 39 pessoas, todos descendentes do seu Jesus Gomes de Oliveira e dona Luísa Assunção²²⁶.

Os ancestrais do seu Jesus são provenientes de Vila Bela da Santíssima Trindade. Após peregrinações pelo rio Guaporé, se estabeleceram no povoado de Limoeiro, às margens do rio São Miguel, onde ele nasceu em 1932. Todavia, sua avó materna “era índia nascida na mata mesmo”²²⁷ chamada Maria Inácia da Fonseca. Sua esposa também é indígena e ainda tem um cunhado índio. Esta miscigenação entre negros e índios é uma característica bem forte da população do vale do Guaporé, como analisado ao longo deste trabalho.

²²⁶ Levantamento realizado durante nossa pesquisa de campo na comunidade em janeiro de 2009.

²²⁷ Oliveira, Jesus Gomes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comunidade de Jesus, 18 de janeiro de 2009.



Comunidade de Jesus – Rio São Miguel, Rondônia, Brasil
Foto: Tereza A. Cruz

Os ancestrais do seu Jesus são provenientes de Vila Bela da Santíssima Trindade. Após peregrinações pelo rio Guaporé, se estabeleceram no povoado de Limoeiro, às margens do rio São Miguel, onde ele nasceu em 1932. Todavia, sua avó materna “era índia nascida na mata mesmo”²²⁸ chamada Maria Inácia da Fonseca. Sua esposa também é indígena e ainda tem um cunhado índio. Esta miscigenação entre negros e índios é uma característica bem forte da população do vale do Guaporé, como analisado ao longo deste trabalho.

Segundo o depoimento do seu Jesus Gomes Oliveira, como seu pai morreu quando ele ainda era pequeno, desde os oito anos de idade, ele começou a cortar seringa junto com seus irmãos para poder ajudar no sustento da família, na Baía Grade, uma colocação de seringa bem isolada. Aos 12 anos de idade, ele resolve trabalhar por conta própria, abandonando os seus irmãos, segue para a colocação de seringa Aliança, onde ficou pouco tempo. Daí em diante, sempre em busca de melhores condições de vida, trabalha em várias colocações de seringa, sempre nas imediações do rio São Miguel: Aliança, Novo Brasil, Prainha, Nazaré e Boa Vista²²⁹.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid.

Em 1951, chega a Boa Vista, onde o seu futuro sogro trabalhava. Em 1953, casa-se com dona Luísa Assunção, estabelecendo-se de vez nas terras que hoje fazem parte da Comunidade de Jesus. A família de sua esposa extraía seringa, poaia e castanha no local. Após a queda do preço da borracha, a família de dona Luísa abandonou o local, ficando apenas o seu Jesus com a sua família, vivendo no isolamento, “explorando um vasto território composto por várzeas e terras firmes onde se encontravam castanhais, seringais e matas diversas, além de campos naturais e alagadiços, lagoas e o próprio rio São Miguel”²³⁰. A foto abaixo de seu Jesus, saindo para a pescaria, é no porto de sua casa, destacando a beleza do rio São Miguel.



Jesus Gomes de Oliveira – Comunidade de Jesus, Brasil, 2009

Foto: Tereza A. Cruz

A crise do extrativismo da borracha levou a família de seu Jesus a passar necessidades que, de certa forma, foram supridas pelo desenvolvimento da agricultura de subsistência e pelos abundantes recursos naturais que lhes forneceram castanha, palmito, cacau, frutas da sorva, da massaranduba; além da fartura da caça e da pesca. Seu Jesus conta que “aqui, antigamente, até na época de 1950, no tempo da piracema, a pessoa não podia beber água no rio. Era composto de ova de

²³⁰ Teixeira, M., 2008, p. 19.

peixe. Você pegava uma vasilha assim tava aquelas ova de peixe”. Até hoje, o rio São Miguel é farto em peixe. Durante a minha pesquisa de campo, mesmo no inverno, comemos peixe fresco todos os dias.

As dificuldades econômicas ao longo da década de 1960 foram compensadas pela coleta e venda da castanha e pelo plantio da mandioca para a produção de farinha.

A criação da Reserva Biológica do Guaporé, em 1982, chegou apenas nos limites das terras ocupadas pela família de seu Jesus e dona Luísa, de forma que não foram perseguidos pelos agentes do IBAMA, ao contrário de seus parentes que moravam em Limoeiro e que foram todos expulsos dos territórios tradicionalmente ocupados.

Por outro lado, o avanço da expansão agropecuária no Estado de Rondônia advindas do eixo da BR 364 atingiu frontalmente o território ocupado há mais de 50 anos por esta família. As melhores terras foram ocupadas por colonos do Projeto Primavera que acabaram vendendo as terras para fazendeiros que transformaram a região em áreas de latifúndios. A família de seu Jesus e dona Luísa foi desalojada das terras firmes, porque as políticas de ocupação da Amazônia não reconheciam as populações locais como detentoras de direitos mínimos, porque não constavam nas estatísticas oficiais. Por este expediente sua família permaneceu em áreas alagadiças, perdendo as terras firmes, os castanhais. A Maria Beatriz dos Santos, conhecida como Lourdes, 44 anos, nora do seu Jesus lembra com tristeza deste processo de transformação da região que ocupam há décadas:

Pra cortar siringa aqui pra dentro dava três hora e meia de viagem, indo pra dentro aqui, nesse mundão de mato. E hoje, é tudo fazenda aí pra dentro. Castanheira, onde é siringueira, os fazendeiro aqui derrubaram tudo. Onde nós tirava nossa castanhinha ó, acabou tudo. Não tem nada mais. Derrubaram todinha. A senhora chegava assim debaixo daqueles pé de castanha assim, a coisa mais linda de ouriço! Chega tava vermelho no chão. Hoje, só tem pasto aí dentro. E tudo abandonado também. O fazendeiro vai embora, gado aí tem muito aí²³¹.

²³¹ Santos, Maria Beatriz dos. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comunidade de Jesus, 18 de janeiro de 2009.

A destruição do “mundo de mato” ceifou infinidade de árvores de seringueiras e castanheiras que durante tanto tempo foram as principais fontes de renda dos moradores antigos. Agora impera a paisagem da destruição, os pastos de aluguel que enriquecem os fazendeiros mais com a especulação financeira da terra do que com o desenvolvimento da própria pecuária em si.

Atualmente, a comunidade é composta apenas por seu Jesus, dona Luisa e seus filhos, netos e bisnetos. Dos dozes filhos, dez residem no local e apenas duas moram em Porto Murtinho. Vivem da agricultura, da pecuária de subsistência e da aposentadoria do casal principal. A farinha se constitui no principal produto que comercializam em Seringueiras e São Miguel do Guaporé. O acesso à comunidade é fluvial e terrestre, pois, na década de 2000, fazendeiros e madeireiros abriram uma estrada que dá acesso à sede do município.

A discussão para transformar a comunidade em um território quilombola, como forma de garantir o direito ao território, iniciou-se em 2005, quando a professora Esmeraldina Leite Coelho, filha do Guaporé, 38 anos, descobriu que tinha parentes no rio São Miguel e foi trabalhar na comunidade. No convívio com a comunidade, ela começou a conhecer melhor a realidade e, numa conversa com o seu Jesus ele acabou expressando a sua maior preocupação, como ela narra:

Um dia ele falou que o maior sonho dele era ter a documentação daquelas terras, porque muita gente ia lá, pressionando ele pra vender ou então dizendo que aquilo não pertencia a eles, que eles teriam que sair dali. O que ele tinha era um documento do INCRA, mas não era um título definitivo, era um documento dizendo que aquele lote era dele. Mas são dois lotes só. E pra uma família do tamanho da dele, dois lotes não daria de jeito nenhum pra família continuar ali. E as pessoas insistindo, os fazendeiros, principalmente ali de perto, insistindo pra que ele vendesse as terras. Por quê? Porque lá é às margens do rio São Miguel. As outras fazendas de cima não têm o que ele mais tem, que é esse liquido precioso que é a água. Então dependem de fazer açude na sua terra, no seu lote pra ter água pro gado. E isso é uma coisa que angustiava muito ele. Ele pensar assim que o dia que ele morresse as pessoas iam

pressionar tanto os filhos que iam acabar vendendo²³².

A partir desta conversa, a Esmeraldina foi ao INCRA, descobrindo que o melhor caminho para a titulação das terras seria transformá-la em um território quilombola, para garantir a permanência da comunidade em uma terra que eles ocupavam há décadas, pois o sogro do seu Jesus era indígena e havia deixado essa terra para a sua filha Luísa, esposa do seu Jesus. Por outro lado, o líder da comunidade é um remanescente de quilombola. Então, iniciou-se um processo de discussão nesse sentido, como a própria Esmeraldina nos conta:

Voltei, vim pra comunidade, fui lá, expliquei tudinho qual o processo e que seria também a forma mais rápida de eles poderem ter o título e ter esse reconhecimento, porque todo o histórico mostra é isso: é de escravos fugidos do Mato Grosso. A família só dispersou. Se for analisar, todas essas comunidades remanescentes que estão sendo reconhecidas agora no vale do Guaporé todas elas vêm de um único eixo de família. Se for cruzar os dados, sempre tem um que saiu da família daqui, que foi pra outra, que foi pra outra e acabou construindo um outro grupo. E aí a comunidade aceitou. Aí eu fui no INCRA novamente pra dá entrada no processo de reconhecimento²³³

Depois representantes do INCRA vieram na comunidade, fizeram reunião em que os participantes se auto-identificaram como remanescentes dos quilombos. Em seguida, foi encaminhado documento à Fundação Cultural Palmares, solicitando o reconhecimento da comunidade como quilombola. E, em 28 de julho 2006 foi publicada no Diário Oficial da União a certidão de auto-reconhecimento como comunidade remanescente dos quilombos. O professor Marco Teixeira, da UNIR, coordenou a equipe que elaborou o Relatório Histórico e Antropológico da Comunidade. Enfim, foi feito todo o processo de reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação.

²³² Coelho, Esmeraldina Leite. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. São Miguel do Guaporé, 21 de janeiro de 2009.

²³³ Ibid.

A Comunidade recebeu o título definitivo do território quilombola no dia 23 de outubro de 2010, com a presença de Carlino Lima, Superintendente do INCRA/ RO, do representante da coordenadora-geral do Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do INCRA, Samuel Cruz, da chefe da Divisão de Regularização Fundiária, Joyce Buna, do prefeito de Seringueiras, Celso Luiz Garda. Foi a primeira do Estado de Rondônia a receber o título e georreferenciada no país. “A área titulada é de 5.627,30 hectares, nas glebas Rio Branco e Bom Princípio III, sendo 10% em terra firme e o restante de florestas inundáveis e está dentro da faixa de fronteira”²³⁴. A vegetação é composta por “floresta ombrófila aberta tropical com predominância de terras baixas constituída por palmeiras, seringueiras, cerejeiras, amburanas, mognos, itaúbas e faveiras”²³⁵.

É importante destacar que todo o processo se desencadeou com a participação da Esmeraldina, que se tornou a representante da comunidade, e buscou as parcerias necessárias para que se viabilizasse o sonho de garantia da permanência na terra que eles ocupam há décadas. Entretanto, a luta continua no sentido de melhorar as condições de educação, saúde e transporte. E, mesmo estando residindo na cidade de São Miguel do Guaporé, a Esmeraldina continuar brigando pelos direitos de seus parentes e articulando parcerias para desenvolver projetos que melhorem a qualidade de vida da comunidade.

Toda esta contextualização história e social destas oito comunidades afrodescendentes revelam como a população quilombola do vale do Guaporé sofreu e sofre injustiças históricas e atuais. Por outro lado, também sempre encontraram formas de resistências e com criatividade sobreviveram e não desapareceram, exigindo hoje os seus direitos históricos e de cidadania. Vale lembrar também que, infelizmente, toda esta população como os vizinhos bolivianos serão afetados pela construção do Complexo Hidrelétrico do Madeira, pois muitas espécies de peixes poderão desaparecer dos rios, localizados na bacia superior do Madeira. Isto prejudicará a alimentação dessas comunidades.

²³⁴ Disponível em: <http://www.mocambos.net/noticias/comunidade-de-jesus-rondonia-e-a-primeira-titulada-no-estado-e-georreferenciada-no-pais> Acesso em: 20/03/2010.

²³⁵ Brasil, 2007, p. 130.

O processo de “tornar-se” remanescentes de quilombos

A Constituição brasileira de 1988 incorpora visões modernas sobre os direitos, influenciada pelo multiculturalismo e o socioambientalismo, reconhecendo direitos territoriais e culturais aos povos indígenas e quilombolas como povos cultural e etnicamente diferenciados que gozam de direitos territoriais especiais²³⁶. Esta é uma forma de reparação de direitos históricos negados a estas populações que foram violentadas e injustiçadas ao longo da história nacional.

O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) define que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”²³⁷. Este novo direito conquistado pelos quilombolas, que até hoje sofre tantos questionamentos das elites agrárias do nosso país, suscitou a esperança de conquista do título definitivo das terras ocupadas pela população afrodescendente, embora muitos já tivessem sido expulsos de suas terras no processo de expansão do capitalismo agroexportador. Mesmo assim comunidades mais isoladas deste país, como as do vale do Guaporé, só recentemente tiveram informações a respeito desse direito à titulação de suas terras ocupadas há séculos pelos seus antepassados.

A questão que se coloca é: Quem são os remanescentes de quilombos? Após intensos debates entre antropólogos, historiadores e juristas, durante anos, o Decreto nº 4887, editado pelo presidente Luís Inácio da Silva no Dia da Consciência Negra, 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelas comunidades remanescentes dos quilombos traz uma definição que amplia consideravelmente a visão positivista e tão restritiva definida no Decreto Federal nº. 3.912/2001 que estabelecia que só poderia ser reconhecida a propriedade sobre terras ocupadas por quilombos em 1888 que ainda estivessem ocupadas pelos remanescentes de quilombolas em 5 de outubro de 1988, considerando, portanto, de maneira restrita apenas os quilombos históricos. Este novo Decreto traz a seguinte definição:

²³⁶ Santilli, op. cit., 2005, p. 81-83.

²³⁷ Brasil, 1998, p. 161.

Artigo 2º - Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnicos-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Este conceito contempla melhor a realidade diversa dos afrodescendentes no período pós-abolição, considerando a autoatribuição e a relação histórica com um território específico como os principais critérios adotados para a identificação dos quilombolas, contemplando os quilombos contemporâneos. Destaca desta forma a questão da identidade e do território, dois conceitos fundamentais. Para Alessandra Schmitt, et al,

este sentimento de pertença a um grupo e a uma terra é uma forma de expressão da identidade étnica e da territorialidade, construídas sempre em relação aos outros grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam²³⁸.

Este aspecto é interessante, pois enquanto as comunidades negras estão isoladas esta questão não diz respeito, mas quando há confronto com outros grupos que disputam suas terras surge a necessidade de definição da identidade para se contrapor aos invasores de suas terras.

Esta discussão a respeito da identidade étnica, segundo Alfredo Wagner Berno de Almeida, parte do pensamento de Fredrick Barth que favoreceu “um esforço analítico para delimitar fronteiras étnicas fora dos fundamentos biológicos, raciais e linguísticos, tendo como ponto de partida categorias de autodefinição e de atribuição”²³⁹. Assim temos a construção de uma identidade coletiva que vai além de critérios raciais e históricos, baseada na defesa de um território e de seus modos de vida, numa perspectiva política e relacional.

O Decreto nº 4887 estabelece ainda que a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será confirmada mediante “auto-definição da própria comunidade, usando, portanto, o critério de auto-atribuição, para fins de identificação étnica, que é

²³⁸ Schmittt, et al, 2002, p. 5.

²³⁹ Almeida, 2002 b, p. 75.

empregado pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais”²⁴⁰. A ênfase nestes critérios de auto-definição e autoatribuição foi fundamental na luta política em defesa dos direitos quilombolas.

Esta atualização do conceito de remanescentes de quilombos tem provocado tensões no interior de muitas comunidades afrodescendentes no Brasil, pois de certa forma, para garantir o direito à titulação de seus territórios estas comunidades precisam se enquadrar no conceito de remanescentes das comunidades de quilombos, reconhecendo-se como tal, embora não se vejam como “remanescentes” nem como “quilombolas”. Um processo bastante complexo, como aborda o trabalho de Maria Aparecida de Oliveira Souza sobre a Comunidade Negra Rural de Conceição das Crioulas, localizada no interior de Pernambuco, pois “a recusa implica excluí-la da política de reconhecimento do governo e da possibilidade de recuperar e/o legalizar as terras em disputa”²⁴¹.

Aliás, o conceito de “remanescente de quilombo” consagrado na Constituição de 1988 é questionado pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, pois “reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi”²⁴². É uma visão que contempla apenas o passado remoto. Por isto que este autor propõe “que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. [...]. Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente”.²⁴³ Ele vai mais longe ainda em sua análise afirmando que,

É uma impropriedade lidar com esse processo como “sobrevivência”, como “remanescente”, como sobra ou resíduo, porquanto sugere ser justamente o oposto: é o que logrou uma reprodução, é o que manteve se manteve mais preservado, é o que manteve o quadro natural em melhores condições de uso e é o que garantiu a esses grupos sociais condições para viver independentemente dos favores e benefícios do Estado²⁴⁴.

²⁴⁰ Santilli, op. cit., p. 169.

²⁴¹ Souza, 2006, p. 9.

²⁴² Almeida, op. cit., p. 53.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Almeida, op. cit. p. 77.

As comunidades que pesquisei no vale do Guaporé, embora sejam descendentes de “quilombos históricos” não detêm uma memória histórica que incorpora as experiências dos tempos da escravidão e da constituição dos quilombos na região. As pessoas costumavam me responder que não sabiam nada desses tempos, porque os seus pais não contaram. E, raramente, quando alguém falava alguma coisa era imprecisamente, como a dona Aniceta Mendes Pinheiro, moradora antiga de Pedras Negras: “O meu pai veio de Vila Bela da Santíssima Trindade. A minha mãe também. A bisavó dele eu acho que era escrava, a madrinha parece que era escrava. Trabalhavam lá”²⁴⁵.



Aniceta Mendes Pinheiro – Pedras Negras, Brasil, 2009

Foto: Tereza A. Cruz

Além dela, a dona Mafalda Gomes da Silva, residente em Santa Fé também assumiu esta descendência, ao afirmar que se considera remanescente de quilombos: “Eu me considero, né, professora, porque os meus antepassado todos veio de descendente de escravos. Como é que eu vou negar, né? Tanto faz do lado da minha mãe como do meu pai.”²⁴⁶ Foram as pessoas mais velhas que declararam a procedência de escravos. Por outro lado, muitos falaram que seus antepassados vieram

²⁴⁵ Pinheiro, A. op. cit.

²⁴⁶ Gomes, M. op. cit.

de Vila Bela, que era predominantemente negra. O que historicamente confirma os vínculos com os escravos que fugiram de lá e constituíram quilombos ao longo do vale do Guaporé.

Hoje, algumas lideranças mais jovens já construíram outro discurso a respeito desta descendência e identidade quilombola, fruto da participação em encontros de quilombolas, promovidos pela Fundação Cultural Palmares e pela Rede Mocambos, de contatos com pesquisadores e leituras de textos a respeito da questão, como narra o Francisco, filho de dona Aniceta Mendes Pinheiro, que já foi liderança da Comunidade de Pedras Negras:

Eles fugiam de seus patrão lá de Vila Bela. O lugar onde eles se escondiam aqui era um lugar de quilombo, um lugar de refúgio, onde eles ficavam escondidos. Daqui ia pra Santo Antônio, um lugar chamado Riozinho, se esconder lá, com o medo dos patrão deles de encontrarem eles. De lá, muitos foram embora pra Cuiabá, pra lá, há muito tempo, até eles saberem que tavam libertos, que não precisava mais eles se esconderem, que foi na época, em 1888, que a Princesa Isabel, creio, libertou, deu o grito de liberdade pros escravo. E foi aí que eles, assim mesmo, diz que eles tinham medo ainda de aparecer, com medo dos patrão pegar eles. Eu li essa história²⁴⁷.

Esta consciência histórica do Francisco foi adquirida recentemente, por ter acompanhado o processo de discussão para “tornar” a sua comunidade remanescente de quilombos, como liderança. Ele acabou aprendendo a história não pela tradição oral, como é o caso das comunidades quilombolas do Rio Trombetas, estudadas por Eurípedes Funes²⁴⁸, Rosa Acevedo e Edna Castro²⁴⁹, mas a partir de pessoas de fora, dos estudos históricos e antropológicos realizados na comunidade em vista do processo de titulação do território, de leituras realizadas. “Eu li essa história”. Não foi uma história transmitida de geração a geração, uma história vivenciada, mas lida. A história de

²⁴⁷ Pinheiro, F. op. cit.

²⁴⁸ A tese de doutoramento dele é sobre estas comunidades e tem alguns artigos publicados sobre os quilombolas do rio Trombetas como “Nasci nas matas, nunca tive senhor” – História e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.) *Liberdade por um fio*: História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. P. 467 a 497.

²⁴⁹ Acevedo; Castro, 1998.

outra liderança jovem, Laís Miriam dos Santos, da Comunidade Forte Príncipe da Beira não é diferente, como ela conta, inclusive sob a influência da legislação:

O que eu sei, que a gente leu no artigo 4887 que a comunidade ela tem que ser remanescente, ela tem que ser remanescente de quilombola, né? Deve ter sido um quilombo, mas pelas histórias que a gente já ouviu falar com o professor Marco Teixeira que é um historiador, aqui viveram comunidades, vivia comunidade aqui dentro. Só que, a partir do momento em que isso aqui foi descoberto, muita coisa mudou, né? Redescoberto o pessoal chama, né? Então, a gente pode se considerar sim, né? A gente tem que se auto-identificar. Não é fulano, sicrano ou beltrano que tem que chegar aqui e dizer que a gente é. Nós temos que nos auto-identificarmos que nós somos quilombolas, né? E eu vejo assim que a comunidade ela se considera, né?²⁵⁰

A Laís já assume o discurso proveniente dos representantes dos poderes públicos responsáveis pelos processos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação dos territórios de remanescentes de quilombos. Nesse sentido, podemos analisar que vai sendo forjada uma nova identidade em decorrência da necessidade da conquista do direito ao território. E a expressão a comunidade “tem que ser remanescente de quilombola” revela a imposição da própria legislação que, de certa forma, leva as comunidades afrodescendentes a um “enquadramento” no que se refere a assumir uma identidade com a qual elas não tinham nenhuma identificação, no caso das do vale do Guaporé, nem sequer sabiam que existia como retrata a fala do Seu Delmiro Lopes Calazans, 73 anos, morador antigo de Santo Antônio do Guaporé: “Esse negócio de quilombola eu ouvi falar agora de uns dia pra cá. Eu nem sabia se existia isso no mundo”²⁵¹. Da mesma forma, o Juraci Nogueira de Menezes, liderança de Santo Antônio do Guaporé afirma o desconhecimento desta questão:

²⁵⁰ Santos, L. op. cit.

²⁵¹ Calazãs, Delmiro Lopes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santo Antônio do Guaporé, 26 de abril de 2009.

Não, não sabia, ninguém sabia. Porque esse negócio de quilombola mesmo começou a acontecer depois do presidente Lula pra cá, né? Mais é que começou a aparecer esse negócio dos quilombos, todo mundo se conscientizando que era descendentes dos negros do tempo dos escravos. E índio também, isso aconteceu a mesma coisa. Do presidente Lula pra cá que tão mais conscientizando, tendo mais apoio. Mas, antes, era aquele negócio, somos negro. Não sou preto não, é negro. Era isso que acontecia²⁵².

Como relata o Juraci a informação sobre “esse negócio dos quilombos” começou a partir do presidente Luís Inácio da Silva. Tudo indica que, no caso das comunidades do Guaporé, esta discussão iniciou-se em 2004 em Santo Antônio do Guaporé e Pedras Negras, “conscientizando que era descendentes dos negros do tempo dos escravos”. Situação semelhante foi vivenciada pela Comunidade Afrodescendente de Curiaú, no Amapá, como revela o poema da moradora Creuza Silva, publicado na 15ª edição do Jornal do Quilombo²⁵³, datada de 17/07/01, citado por Edna dos Santos Oliveira²⁵⁴ que estudou esta comunidade:

Procurro minha raiz
 Não sei da minha origem.
 A história toda se enrola
 Sei que sou uma quilombola.
 (...)
 Assim diz a história.
 Diz que minha descendência
 É negra quilombola.

Nestes versos vemos que a consciência de ser quilombola é construída a partir da História e não da memória da própria comunidade, como já comentado acima. Vemos então que os poderes públicos acabam promovendo uma “política de produção de identidade” que as comunidades afrodescendentes se apropriam estrategicamente para conquistar os seus territórios ameaçados pela invasão de fazendeiros,

²⁵² Menezes, op. cit.

²⁵³ Publicação do Quilombo de Curiaú, Amapá.

²⁵⁴ Oliveira, 2006, p. 42.

madeireiros e até mesmo de criação de unidades de conservação, como é o caso da Comunidade de Santo Antônio do Guaporé que se vê pressionada a abandonar as terras que ocupam há mais de duzentos anos, conforme já abordado acima.

Nesse contexto, assumir a identidade como remanescentes de quilombos se torna uma ferramenta fundamental para garantir a permanência da comunidade na terra que, do ponto de vista histórico, indiscutivelmente foi ocupada por quilombolas dispersos pelo rio Guaporé e seus afluentes. Nesse sentido o recorte étnico passa por uma origem comum e temos a construção de uma nova identidade, a de “remanescentes de quilombos”, pois como analisa Stuart Hall, as identidades são flexíveis e se produzem historicamente:

A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (Hall, 1987). É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu coerente”. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas²⁵⁵.

No contexto atual, as comunidades afrodescendentes são interpeladas pelo poder público a se autoidentificarem como “remanescentes de quilombos” para garantir os direitos aos seus territórios e à preservação de seus modos de vida tradicionais. Passam por um processo de identificação complexo que gera dúvidas e divisões no seio das comunidades, como coloca o Sebastião Rodrigues Filho, ao falar de uma reunião na comunidade Santa Fé com uma representante da Fundação Cultural Palmares (FCP):

A Dra. Bernadete²⁵⁶ tava explicando sobre a questão quilombola. Aí uns aceitaram e outros não, né? Ela também explicou o que era bom e o que era ruim. O bom é porque nós ia ter a garantia

²⁵⁵ Hall, 2006, p. 12-13.

²⁵⁶ Maria Bernadete Lopes da Silva, diretora da Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro da Fundação Cultural Palmares.

de um pedaço de terra e o ruim porque já não podia vender mais; nem vender, nem arrendar, entendeu? Tinha que passar de geração pra geração²⁵⁷.

Então, num primeiro momento a comunidade ficou dividida diante da possibilidade de se enquadrar a uma nova identificação, embora a maioria seja negra com descendência escrava, tendo apenas alguns traços bolivianos. Em outro momento, com o incentivo do Zeca Lula, presidente da ECOVALE, acabaram se auto-identificando como remanescentes de quilombos como forma de conquistarem as terras que ocupam próximo da cidade de Costa Marques, Rondônia.

A comunidade do Forte Príncipe da Beira também passou por este processo complexo de identificação para se ajustar à legislação brasileira em que houve tensões, discordâncias e levou à discussão para saber quem era de fato remanescente de quilombos, como narra a Laís:

Tinha pessoas que não tem essa descendência na nossa comunidade. ‘Ah, então, só as pessoas da família da dona Francisca, da dona Dadá que pode?’ Não, todos nós tem que, depende de você se auto-identificar. Se você mora numa comunidade quilombola, tem quilombola dentro da comunidade, tendo descendente de escravos dentro da comunidade, então a gente, né, cada um é que vai se identificar. E aquele que não quiser, se realmente foi considerada uma comunidade quilombola, então se não quiser ficar na comunidade por causa disso, então a pessoa, vai ser indenizada, vai ser retirada, colocada em um outro canto, pra vê como é que vai fazer. Mas eram poucas as pessoas que não queriam, só três pessoas que não queriam realmente assim. Tinham medo por causa do Exército²⁵⁸.

O processo individual de autoidentificação é bem complexo e reformula todo um modo de pensar, dependendo do contexto histórico. No caso da comunidade Forte Príncipe da Beira que há décadas enfrenta conflitos com os comandantes do Exército, sendo que um deles quis expulsar toda a comunidade da área, o seu reconhecimento como

²⁵⁷ Rodrigues Filho, op. cit.

²⁵⁸ Santos, L., op. cit.

remanescentes de quilombos representou uma importante arma na defesa das terras ocupadas por seus antepassados escravos que construíram a fortaleza. Inclusive, após o reconhecimento como comunidade remanescentes dos quilombos pela Fundação Cultural Palmares, os oficiais do Exército passaram a ter outro comportamento em relação à comunidade, como aborda o Elvis Pessoa, presidente da Associação Quilombola do Forte:

Com a criação do estatuto quilombola e a certidão de auto-reconhecimento, impede hoje que eles tomem qualquer atitude ou ação contra a comunidade. Porque hoje não existe só o patrimônio histórico, mas existe um patrimônio que é imaterial, que eu falo pras pessoas, que somos nós, cada morador aqui que é um patrimônio imaterial que faz parte dessa história quilombola toda²⁵⁹.

Elvis se apropria do discurso oficial relacionado à ampliação do conceito de patrimônio, o patrimônio imaterial. Nesse sentido, a construção da identidade quilombola leva também à produção de novos discursos, de novos dizeres sobre si para justificar o processo de identificação e reafirmação de fronteiras étnicas, como expresso na fala de Elvis que atribui aos membros da comunidade o conceito de patrimônio imaterial defendido pela Constituição de 1988 que adota uma concepção moderna de patrimônio cultural na perspectiva pluralista e multicultural. Como analisa Santilli,

os bens imateriais abrangem as mais diferentes formas de saber, fazer e criar [...] Incluem os conhecimentos, inovações e práticas culturais de povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, que vão desde as formas de técnicas de manejos de recursos naturais até métodos de caça e pesca e conhecimentos sobre sistemas ecológicos e espécies com propriedades farmacêuticas, alimentícias e agrícolas. Tal concepção abrange ainda as formas culturais diferenciadas de apropriação do meio ambiente, em seus aspectos materiais e imateriais²⁶⁰.

²⁵⁹ Pessoa, op. cit.

²⁶⁰ Santilli, op. cit., p. 78.

Portanto, a construção das identidades deve ser analisada historicamente, no processo interno de sua constituição, na configuração da comunidade e daqueles que a integram em confronto com grupos externos que ameaçam os direitos territoriais das comunidades quilombolas. Maria Aparecida de Oliveira Souza considera que,

partindo dessa ótica, a identificação construída em torno da etnia/raça, de uma tradição e história comum, como também em relação à delimitação da territorialidade, é produzida no interior das relações sociais, de relações de poder, inclusive o poder de definir quem é incluído e quem é excluído do grupo comunitário²⁶¹.

As comunidades do vale do Guaporé que se autoidentificaram como remanescentes de quilombos são etnicamente diferenciadas e territorialmente estabelecidas. É no confronto com fazendeiros e agentes do IBAMA que suas identidades se fortalecem para a defesa de seus territórios que são os meios de sobrevivência física e cultural.



Comunidade de Jesus, rio São Miguel, vale do Guaporé, Brasil
Foto: Tereza Cruz

²⁶¹ Souza, op. cit., p. 38.

CAPÍTULO II – MULHERES DO GUAPORÉ INTERAGINDO COM FLORESTAS E RIOS

Neste capítulo analisei como as comunidades quilombolas do vale do Guaporé, sobretudo as mulheres, através de suas práticas cotidianas, de seus modos de vida, constroem seus saberes ambientais, promovendo o desenvolvimento sustentável, por suas práticas culturais levarem em consideração a preservação do meio ambiente.

A discussão relacionada à construção de domínios dos saberes das mulheres relativos à floresta e aos rios se dará através de diálogos contidos em entrevistas realizadas com elas, “como um meio de aproximação de modos específicos como as pessoas vivem e interpretam os processos sociais, de como estas especificidades influenciam a dinâmica histórica”²⁶². Procurei revelar como estas narrativas expressam práticas sociais que se inserem numa cosmovisão que entende o ambiente na perspectiva da totalidade. Esta perspectiva difere da do homem moderno que possui uma ótica dualista da relação sociedade-natureza.

A partir do conhecimento e das práticas sociais contidas em seus modos de vida, expressos nas múltiplas vozes de mulheres e homens, poderemos apreender a diversidade histórica das interações entre as populações do vale do Guaporé e o meio ambiente, como estas detêm uma atitude de respeito ao meio em que vivem, embaladas nos seus ritmos. Veremos como analisa Yara Khoury que “tanto fatos como narrativas se constroem nas e pelas redes de relações em que estão inseridos”²⁶³.

Com tudo isto, entendo que as análises que fiz das relações das comunidades remanescentes dos quilombos do vale do Guaporé, sobretudo das mulheres, se situam nas lições que a História Ambiental nos proporciona, de acordo com Marcos Lobato Martins: a necessidade de abordar o ambiente na perspectiva da totalidade, apreender a diversidade histórica das inter-relações natureza-sociedade, advertência em favor da humildade para se conhecer melhor a natureza, e o conceito de desenvolvimento sustentável²⁶⁴. E tudo isto produz uma consciência ecológica. Neste sentido, podemos considerar os indígenas e

²⁶² Khoury, 2004, p. 123.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Martins, 2008, p. 71-76.

afrodescendentes do vale do Guaporé como “cidadãos ecológicos” por estabelecerem relações de respeito à natureza.

Conheceremos agora um pouco das experiências de relação com o meio ambiente destas populações, iniciando por Valda Ibañez Wajuru, natural de Rolim de Moura do Guaporé, 33 anos, que, a meu ver, representa de forma muito significativa as vivências das populações do vale do Guaporé. Ela é cacique do povo Wajuru, filha de Natanael Braga e Maura Ibañez Wajuru. Seu pai é descendente de escravos que fugiram de Vila Bela da Santíssima Trindade e sua mãe é do povo indígena Wajuru. Sua família tem uma característica comum na região do vale do Guaporé: a miscigenação entre negros e índios. Ainda se casou com um homem negro. Sua fotografia abaixo retrata traços de seu modo de ser e se representar no mundo.



Valda Ibañez Wajuru – Alta Floresta d’Oeste, Rondônia, Brasil, 2009
Foto: Tereza A. Cruz

Valda vive essa “dupla identidade” de ser indígena e ser negra ao mesmo tempo. Ela narra um pouco dessa experiência:

Olha, do mesmo jeito que eu me sinto uma remanescente de quilombo eu me sinto indígena também, as duas dividida mesmo, é as duas coisas. Mesmo que eu não quisesse essa é a realidade. Tanto eu fui criada na aldeia quanto eu fui criada pelos negros. Até porque os entendimento de ambas partes eram boa. O que eu

posso fazer tanto pelos indígenas eu faço pelos negros, eu me sinto, graças a Deus, muito bem. Essa minha divisão, eu sei dividir até o tempo. Eu vou pra um lado, eu vou pro outro. Até essa parte aí quilombola agora eu me atualizei mais²⁶⁵.

Valda assume paradoxalmente a sua identidade indígena e quilombola e, o mais interessante é que, na sua trajetória de vida, ela se tornou uma liderança que defende os direitos tanto dos índios quanto dos negros, sabendo dividir o seu tempo para atender às duas demandas. Há cinco anos ela assume a liderança de seu povo indígena e, mais recentemente, da luta quilombola. E ela explica porque sempre desejou defender os direitos de seus povos:

A forma como a gente vinha sendo tratada, porque o povo quilombola, tanto quilombola quanto indígena é um povo que você não se vê no mercado de trabalho, tanto índio quanto quilombola. Era uma coisa que desde o tempo do colégio, a gente ia ficando para trás. Os professores nunca davam prioridade nem pros indígenas e nem pros pessoal quilombola. E desde criança eu ficava olhando isso aí. Sempre falava: “O dia que eu tiver oportunidade de lutar eu vou lutar”. Então foi isso, desde pequena eu tinha vontade de lutar pelo o que a gente passava quando era criança. Tanto a parte dos quilombolas, eles tem a língua materna deles, mas isso aí no colégio foi proibido de falar igual foi proibido falar a língua indígena. Tem a minha tia, muitas coisas que ela fala hoje em dia eu não entendia. Agora eu entendo que ela falava era na língua deles, na língua africana, que ela falava²⁶⁶.

A discriminação sofrida na escola despertou desde cedo em Valda este desejo de lutar pelos direitos de indígenas e quilombolas. Outro aspecto relevante apontado por ela é a proibição de falar a língua materna, um mecanismo utilizado em todo país para tentar aniquilar as especificidades de cada povo. Suas línguas maternas eram consideradas atrasadas, “língua de bicho” - como designavam alguns padrões nos

²⁶⁵ Wajuru, op. cit.

²⁶⁶ Ibid.

seringais - que precisavam ser substituídas pela língua oficial brasileira, a “língua de gente”. Isso significava também a tentativa de destruir as culturas dos povos indígenas e africanos, impondo uma “cultura” genérica do povo brasileiro, como parte de um processo de homogeneização da sociedade nacional, da nação como “uma comunidade política imaginada”²⁶⁷, tentando apagar as diferenças, as especificidades de cada povo que forma a nação brasileira. A imposição de uma língua nacional desqualificando as outras se torna central neste processo.

No entanto, os povos da floresta têm todo um modo próprio de ser e viver, embrenhados na mata ou às margens dos rios, extraindo da natureza os bens necessários para a sua sobrevivência, preservando os recursos naturais. Da floresta eles extraem a madeira para fazer suas casas, móveis, canoas, remos; extraem a palha para cobrir as casas, a envira²⁶⁸ para amarrar as palhas, a paxiúba²⁶⁹ para fazer assoalhos e paredes; coletam vários frutos alimentícios, como o açaí, a bacaba, o patoá, o buriti. Dos frutos dessas palmeiras também produzem óleos; coletam a castanha-da-Amazônia que serve de alimento, para produzir leite, óleo e doces. A castanha, consta ainda como um importante produto comercial que serve para intermediar a compra de produtos industrializados, não oriundos da floresta. Também a mata fornece as matérias-primas como a palha de tucumã, tão utilizada pela população ribeirinha do vale do Guaporé para a produção de cestaria e outros produtos artesanais já ressignificados culturalmente. A própria Valda Wajuru, que detém tantos conhecimentos a respeito da utilização dos recursos florestais, nos conta o que produzem dessa palheira e o processo de produção do artesanato:

A gente usa a palha pra fazer bolsa do broto da palha que é uma coisa que dá, com o tempo cai e já não estraga. Utiliza pra fazer bolsa, pra fazer saia, pra fazer brinco, pra fazer rede, pra fazer manta pra cobrir. A gente tira ela de manhã cedinho, quando tá tudo frio. Tem uma forma que a gente estala ela, puxa ela, ela dá aquele vácuo, aí a gente puxa, tira aquelas linha certinha. Aí a gente deixa ela no sol, depois pega o sabugo do milho – que já não tem mais utilidade – e puxa ela

²⁶⁷ Anderson, 2008.

²⁶⁸ Fibra vegetal que é utilizada como corda.

²⁶⁹ Tronco roliço de uma palmeira que, dividido ao meio, cada lado serve de tábua para fazer o assoalho.

no sabugo do milho, depois passa ela na perna. Na perna a gente emenda uma com a outra e vai fazendo aqueles bolo pra ocupar, pra fazer bolsa, rede, manta, coisa pra colocar de lado pra carregar a criança, todas essas coisas. E do broto da palha a gente faz cesta [...] A gente faz chapéu, faz abanador, faz esteira pra criança sentar pra comer. Tudo isso é coisa que ia ser estragada, ia cair no chão. Então, isso é reaproveitamento que a gente faz de coisa que ia estragar²⁷⁰.

A valda descreve com propriedade o processo de produção artesanal com o broto da palha que tem que ser coletada pela manhã, depois exposta ao sol e, com a habilidade das mãos das mulheres, manipulam esta palha transformando-a em vários produtos: cestos, esteiras, mantas, redes, saias, bolsas, brincos, chapéus, abanadores e tipoias para carregar crianças. Todos estes produtos estão impregnados de aspectos culturais, visto que as técnicas de produção foram se constituindo na vivência na floresta, através das necessidades diárias, da falta de um utensílio, fazendo com que essas comunidades criassem e recriassem a arte de tecer coisas, objetos com as próprias mãos.

É todo um conhecimento que leva ao aproveitamento de recursos naturais que iriam se deteriorar, transformando o broto dessa palha em instrumento que tem utilidade no cotidiano de uma aldeia, de uma comunidade ribeirinha. E nos dias atuais em consonância com as tais políticas de geração de emprego e renda do governo federal, ainda há a possibilidade de comercialização, proporcionando o aumento da renda familiar. Além da palheira de tucumã, aproveitam também o coco de babaçu, a castanha, o açaí e o buriti como continua nos ensinando esta “doutora da floresta”, a Valda:

Tem o tucum, o babaçu, tem o najá. Então o coco é uma coisa que ele dá e por ele mesmo ele cai. A gente utiliza o coco, faz anel, pulseira, faz brinco. De todos eles a gente tira, faz o óleo, faz doce também. Tanto faz o doce quanto tira o óleo dele. [...] Aí a gente faz óleo da castanha e daquela casca que sobrou a gente utiliza no fogo, queima; ele pega bem, a gente utiliza. A castanha a mesma coisa: a gente come a castanha, faz doce, tira azeite da castanha; e do ouriço também a

²⁷⁰ Wajuru, op. cit.

gente usa pra queimar, utiliza pra fazer pulseira, pra fazer colar, brinco, todas essas coisas. Tudo era coisa que ia se perder. E do açaí e do buriti, a mesma coisa. Açaí e buriti a gente não corta, sobe lá em cima e tira o açaí e o buriti, o patoá. Então a gente aproveita tudo também²⁷¹.

Nesse relato vemos toda uma experiência de manejo dos recursos florestais, o cuidado para não destruir um açazeiro e outras palmeiras que produzem frutos que servem de alimentos, para a extração de óleos vegetais. Os restos ainda são reaproveitados para produzir produtos artesanais ou para lenha. E ainda há um cuidado especial na hora de coletar os cachos de açaí: “Se num pé tem quatro, cinco cacho não é tirado todos aqueles cacho. A gente tira um pouco e um tem que ficar lá em cima que aí vem os pássaros comer. E outra que eles maduros o vento joga eles e ele nasce. Então não pode tirar tudo de um pé”²⁷².

Esta prática eu tive a oportunidade de presenciar na comunidade do Forte Príncipe da Beira, ao acompanhar alguns homens durante a extração dos cachos de açaí no meio da mata. Então, há a preocupação até com o alimento dos pássaros e com as sementes que produzirão outros açazeiros. Revela uma sensibilidade impressionante com os outros seres da natureza. É toda uma sabedoria que brota do chão cotidiano e que vai sendo transmitida de pais e mães para filhos e filhas, compreendidas como práticas culturais de um modo de vida na floresta, que chegam às gerações atuais.

Entretanto, essa situação de um convívio mais tranquilo com a floresta que fornece boa parte dos recursos necessários para a sobrevivência na região começou a se modificar a partir do final da década de 1980, com a chegada de migrantes de outras regiões do país, ameaçando a sobrevivência física e cultural dessa população ribeirinha, como denuncia a Valda:

As casas era feita de paxiúba, de madeira. A gente sabe as madeiras que a gente tirava pra fazer casa. Mas hoje tem muito roubo nos sítios da madeira [...] tem muito mogno cedro, cerejeira... [...] A mata está se indo. O ano passado tocaram fogo também. Ninguém sabe quem botou fogo, queimou a mata inteira. Os animais que a gente

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Ibid.

preservava também. A gente sabia aquelas épocas em que eles botava, chocava. A gente ia lá vê se tinha saído do ninho. A mata pegou fogo matou muito, muito bicho [...] A gente não comercializa animal, a gente não vende madeira e nem derruba tanto pra fazer roça. A gente roça aquele tanto certo e fica aquela capoeira. E só vai trabalhando em cima daquele pedaço ali. E outra que o pessoal indígena ninguém tem gado²⁷³.

Este relato revela os saberes ambientais de indígenas e negros que utilizam os recursos naturais de forma sustentável, fazendo pequenos roçados, reaproveitando capoeiras e sem criação de gado. Este modo de vida contrasta com a chegada de migrantes que começa a modificar a paisagem, os costumes, pois “a mata está se indo”. Estes novos moradores têm outra visão da natureza. De aliada dos antigos moradores que conhecem os seus tempos, os seus ritmos ela passa a ser um obstáculo a ser vencido, um empecilho para o desenvolvimento entrando em choque com os modos de vidas locais. Esta visão parte de uma perspectiva dicotômica entre homem e natureza. Para estes migrantes do sul do Brasil, para progredir é preciso derrubar a floresta e desenvolver a agropecuária. Aliás, um pensamento que, como tão bem analisa Keith Thomas há muito tempo está presente na história, pois “desde os tempos mesolíticos, o progresso humano dependeu de arrancar e destruir as árvores com que a maior parte da Terra estava coberta”²⁷⁴.

Outra mulher remanescente de quilombo que carrega em si a experiência de convívio com a floresta é a Laís Miriam dos Santos, 35 anos, natural de Porto Velho, Rondônia, secretária da Associação Quilombola do Forte Príncipe da Beira. Ela reside na comunidade Forte Príncipe da Beira, onde seus avôs e sua mãe residiram por muitos anos e, por problemas de saúde tiveram que mudar para a cidade de Porto Velho. Há alguns anos, a sua avó Francisca, sua mãe Florinda e a própria família da Laís, retratadas na foto abaixo, retornaram para a comunidade do Forte Príncipe da Beira, um lugar que, como a própria Laís descreve é:

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ Thomas, 1988, p. 231.



Florinda, Francisca e Laís – Forte Príncipe da Beira, Guaporé - Brasil, 2009
Foto: Tereza A. Cruz

Aqui é um lugar sossegado, é um lugar tranquilo. A gente tem as dificuldades da gente, porque viver num lugar como esse aqui que você vê é só rodeado de mata, da natureza é muito bom, mas também tem as suas dificuldades, né? Mas a gente é feliz! A gente põe uma roça, a gente colhe; a gente vai no rio, pega um peixe pra comer; a gente vai na mata, mata um bicho, a gente come. Então, eu acho, é um local assim que a gente pode viver feliz, que a gente pode criar os filhos da gente com tranquilidade. Pra mim é um lugar que não existe melhor pra gente poder educar os nossos filhos, pra gente dá uma educação pros nossos filhos. Não sei se você percebeu, mas aqui os filhos da gente eles tem uma educação diferente de muitos filhos que a gente vê por aí na cidade, são rebeldes, não sabem respeitar as pessoas mais velhas. Aqui, graças a Deus, ainda se conserva isso um pouco ainda²⁷⁵.

O Forte Príncipe da Beira localiza-se às margens do rio Guaporé, no município de Costa Marques, a 28 km da sede do município, por via terrestre. Possui esse nome por causa da construção do Forte pelos

²⁷⁵ Santos, L. op. cit..

portugueses no século XVIII como forma de proteger o território de uma invasão dos espanhóis. E como a Laís nos revela é um lugar tranquilo, bonito e que oferece aos seus moradores os meios necessários para a sobrevivência: a caça, a pesca, o roçado. Muitos moradores são parentes e há fortes laços de solidariedade entre eles e os vizinhos. Durante o momento em que estávamos entrevistando a Laís, na casa de sua avó, presenciamos a chegada de um vizinho trazendo um quarto de um porquinho do mato que ele caçara, uma prática muito comum entre eles e nas outras comunidades quilombolas do vale do Guaporé. A própria Laís ainda detalha um pouco mais essas relações de solidariedade, de vizinhança:

Quando você pega em grande quantidade, você divide com os vizinhos. Sempre que ele [o vizinho] mata uma anta, mata um veado, qualquer coisinha que ele mata, ou peixe ele traz: “Olha aqui, dona Francisca” [a avó de Laís]. E aqui todo mundo é assim. Se você precisa de um limão, aqui, graças a Deus, você não precisa do dinheiro pra ficar comprando as coisas. Quem tem arruma pro outro. As vez o seu não tá bom, não tem ainda; vai na casa do seu vizinho e você pega um limão pra você temperar a carne, lavar uma carne, lavar um peixe. Aqui é assim. Você quer uma laranja, você vai na casa, no quintal: “Ah, eu vou pegar umas laranjas aqui”. “Ah, pode pegar!”. É coco, é o que for. Você percebeu que aqui nas casas sempre tem uns pés de frutas, né? Nunca tem um lugar que não tem nenhuma. [...] Aqui todo mundo é assim. Se você precisa de uma verdura, de um cheiro verde, se você não tem, você vai na casa da vizinha, a vizinha me arruma. Você arruma pra vizinha porque ela não tem o tomate. É assim!²⁷⁶

São relações bem diferentes das relações capitalistas que vemos, sobretudo, nas cidades. Se você não tiver o dinheiro, dificilmente irá comer. Assim percebemos mulheres e homens remanescentes de quilombos com práticas sociais que destoam da visão do mundo individualista, que contribuem com seus modos de vida para constituir práticas que se situam em outras perspectivas tanto do ponto de vista das relações interpessoais quanto das relações com a natureza, são valores diferentes das sociedades industrialistas.

Ignacy Sachs²⁷⁷, em seus estudos percebe economias diferentes daquelas desenvolvidas no capitalismo. Discute como os povos que

²⁷⁶ Ibid.

²⁷⁷ Sachs, 2002.

vivem em ecossistemas especiais, como os das florestas tropicais, aproveitam os recursos disponíveis na natureza, expressando uma atitude respeitosa em relação ao espaço trabalhado. Este aspecto está bem retratado no depoimento de Laís:

Eles [os moradores] têm consciência que a gente tem que preservar o que a gente tem. Eles sabem que a gente tem que preservar, que a gente tem que cuidar disso aqui [...] A gente quer conservar essa mata. Aqui a pessoa pode ir no mato, ela tira palheira pra ela cobrir uma casa... Ela tira os paus pra poder fincar na terra e fazer toda essa armação, entendeu? E aqui, você quer uma semente pra você fazer artesanato, você vai lá, você consegue. Você quer uma planta medicinal você vai no mato, as vez você encontra aquela planta que você quer. Então, as pessoas aqui, elas tem toda essa consciência que eles têm que conservar o que a gente ainda tem. Acho que todas as pessoas aqui que você falar vão te dizer a mesma coisa que a gente tem essa consciência que é da natureza que nós tira o nosso sustento, essa nossa vida boa que a gente leva aqui – isso aqui pra mim é uma vida muito boa, uma vida maravilhosa...²⁷⁸

Essa relação respeitosa com o meio ambiente, como também expressa o depoimento de Valda, de acordo com Sachs²⁷⁹, constitui um dos aspectos que justificam aprofundar os conhecimentos sobre essas culturas, para apreender como manejar recursos naturais em benefício de um equilíbrio sem prejudicar a dinâmica da vida. Ele argumenta por uma sociedade da biomassa baseada nos conhecimentos dos povos dos ecossistemas singulares, uma oportunidade particularmente desafiadora para os países tropicais como o Brasil.

Os depoimentos de Laís também revelam uma preocupação com o uso sustentável da mata que faz parte de uma concepção que Joan Martinez Alier denomina de “ecologismo dos pobres”, cujo “eixo principal não é uma reverência sagrada à natureza, mas, antes, um interesse material pelo meio ambiente como fonte de condição pela

²⁷⁸ SANTOS, Laís Miriam dos. Op. cit.

²⁷⁹ SACHS, Ignacy. Op. cit.

subsistência ²⁸⁰. Nesse sentido, a natureza oferece os recursos necessários à sobrevivência como reconhece a Laís: “é da natureza que nós tira o nosso sustento”. Então, é preciso preservá-la

O conhecimento que essas populações remanescentes quilombolas do Guaporé possuem do meio em que vivem é algo extraordinário que se manifesta em práticas cotidianas como a pescaria. Mais uma vez é a Laís que nos revela a sua sabedoria:

É gostoso demais pescar. [...] E a gente escolhe os pontos que tem qualidade, tipo de peixe. Porque não é em qualquer canto que a gente pega o tipo de peixe. Por exemplo, em muita galhada, em beira de barranco, a gente pega muito pirarara. Aqui, já em local que é pedral, muita pedra e que é fundo, um pouco mais fundo as pedras, a gente não consegue ver o fundo delas, a gente pega muito é jaú. A gente chama aqui jaú, piraíba, ou filhote de piraíba. E nas locas das pedras que fica em locais mais rasos, a gente pega o tucunaré, na época do verão. E, em qualquer canto, em qualquer pedra, você sempre pega de caniço: pacu, piau, cará. [...] Que aqui eles usam muito pra pegar surubim, também é a flecha. Eles pescam de flecha também. [...] Aí de flecha tem que ir um pilotando na canoa atrás. A maioria das vezes sou eu, porque não sei pescar de flecha (risos). Aí o da frente vai em pé na proa. [...] Ele vai em pé ali na frente, olhando, né? Dá mais onde tem areia e rasa que dá para você vê bem o fundo e de longe ele tem que flechar, porque não deixa chegar muito perto, senão ele foge e vai embora. Eu já pesquei muito assim com o meu marido. ²⁸¹

É todo um conhecimento que brota da necessidade, da observação, transformando a população ribeirinha em verdadeiros “senhores dos rios” pelas suas práticas cotidianas que estão relacionadas a um contato intenso com a natureza, a todo um modo de vida. Esse relato também revela como as mulheres são companheiras, solidárias aos seus maridos no trabalho da pesca. Aliás, elas são solidárias em todas as atividades, como revela o depoimento de dona Maria Agostinha

²⁸⁰ Alier, 2007, p. 34.

²⁸¹ Santos, L. op. cit.

de Macedo, 56 anos, moradora do Bom Destino: “Tudo quanto é de trabalho eu faço. Eu ajudo ele carpir, eu ajudo ele roçar, eu ajudo ele a derrubar roça. Tudo nós ajuda. Nós tudin ajunta e nós ajuda o velhinho ali. Até na colheita”. Infelizmente, esse trabalho não é devidamente valorizado sendo considerado tanto pelos homens como pelas próprias mulheres apenas como uma “ajuda” aos homens. Então, é preciso repensar esta noção de ajuda, pois as mulheres trabalham tanto quanto os homens, para outra concepção como a de complementação do trabalho.

As mulheres remanescentes de quilombos do vale do Guaporé enfrentam todo tipo de trabalho e dificuldades, desde a infância. É o que revela a experiência de dona Maria Nazaré da Silva Gomes, 83 anos, natural de Rolim de Moura do Guaporé e moradora antiga da comunidade de Laranjeiras:

A gente conta muita coisa. [...] Nós tinha de fazê trabalho dentro de casa quando não estudava ainda, carregando água, lavando prato. Ia pra roça com a mãe da gente cortá arroz, colhê milho, essas coisas. Como eu conto, até hoje eu conto. Quando eu era criança, eu já tô entendida. Eu não fumava. E a minha mãe me levava pra roça pra companheiro dela na roça. Mosquito que só não sei o que, no rancho assim, cortando arroz. E ela fazia cigarro pra mim fumá na palha de milho. Naquele tempo não fumava em papel. E me dava pra mim fumá. Quantos porres eu não levei! Quantas vezes ela não me carregou bêbada! Eu vomitava que só não sei o que, só faltava vomitá as tripas. A minha mãe pra acompanhá ela na roça, junto com ela, a minha mãe Raimunda. E o meu pai pro outro serviço; e os meus irmãos trabalhando em outros serviço assim fora de casa. Era tudo assim. A gente sofreu demais, né? Apanhava na roça, pra aprendê plantar roça, discoivarando roça; apanhava com a coivara lá mesmo na roça. E tudo isso! Aí foi muito sofrido demais, transpassado!²⁸²

Dona Nazaré que já viveu mais de 80 anos, “conta muita coisa”. Neste relato ela destaca como desde criança já acompanhava a sua mãe

²⁸² Silva, M., op. cit.

à roça. No vale do Guaporé, como no Mayombe, muitas vezes as mães precisavam e precisam levar as crianças ainda pequenas para o roçado, pois não tinham com quem deixá-las em casa. Também logo as crianças são iniciadas no trabalho da agricultura. E, até hoje, na região do Guaporé há muitos mosquitos: piuns, meruins e mutucas durante o dia e, à noite, os carapanãs. E, de fato, no roçado, como também tive a oportunidade de experimentar, os piuns e os meruins atacam demais. Uma das formas de afastá-los é a fumaça do cigarro. O que fez com que a mãe de dona Nazaré oferecesse cigarro para ela ainda criança para poder espantar os mosquitos, embriagando-a. Ela também corrigia a filha para aprender a plantar roça. Em muitos relatos as pessoas falam da severidade dos pais. De certa forma, a linguagem da violência está presente em quase todas as relações sociais.

Essa vida dura de trabalho também é destacada por dona Aniceta Mendes Pinheiro, 68 anos, natural de Ilha das Flores, no rio Guaporé, cujos pais vieram de Vila Bela da Santíssima Trindade, moradora antiga de Pedras Negras. Até hoje, mesmo aposentada, ela não consegue parar de trabalhar no roçado, quebrar castanha e carregá-la nas costas até o porto. Vejamos o que ela nos conta:

Nós cortava seringa, arrancava poaia, quebrava castanha, trabalhava em roça. A nossa vida era sacrificada, não era como hoje. Todo mundo trabalhava. Por isso que a gente não pára de trabalhar. Eu acho assim, e quando pára de trabalhar acha que vai adoecê. A gente acostumou nisso. Quando a mãe da gente saía tinha de ir com ela, era pra roça, era pra poaia. Naquele tempo, arrancava poaia. Hoje acabou a poaia.[...] Terminava a poaia, ia cortá arroz; terminava a castanha, cortava arroz. Depois do arroz ia pra seringa. Era assim.²⁸³

Esse depoimento também revela as atividades produtivas que eram desenvolvidas pelas populações negra e indígena do vale do Guaporé, tais como: extração do látex e da poaia, coleta e corte da castanha e produção do roçado. Atualmente ainda coletam a castanha-do-Brasil e desenvolvem a agricultura. E é importante destacar que as mulheres guaporeanas estavam presentes em todos esses trabalhos, enfrentando os perigos da mata, ao lado dos homens, sozinhas ou

²⁸³ Pinheiro, A. op. cit.

acompanhadas por outras mulheres. Veremos agora essas experiências de forma mais detalhadas narradas por estas mulheres da floresta.

Mulheres seringueiras

As experiências históricas das mulheres na extração do látex na Amazônia brasileira constituem-se como uma história de “trabalho silenciado”, invisibilizado, embora estivessem presentes no interior da floresta, como analisam os estudos de Lúcia Simonian²⁸⁴ e Marcos Montysuma²⁸⁵. A obra de Cristina Scheibe Wolff sobre as mulheres da floresta do Alto Juruá no Acre dá visibilidade à participação ativa das mulheres nos seringais, inclusive no processo de produção do látex²⁸⁶. O trabalho das mulheres em todas as atividades produtivas se torna invisível ou apenas como uma “ajuda” aos homens. Ao longo deste capítulo queremos dar visibilidade a estas experiências de trabalhos no seio da floresta guaporeana, iniciando pelas narrativas de mulheres seringueiras, desvendando a sua intensa participação e coragem no processo de produção da borracha. A primeira delas é Maria Nazaré da Silva Gomes que revela que além da dureza do trabalho de extração do látex, enfrentavam o perigo constante das onças que rondavam a mata:

Começava no principal da estrada. Porque tem o principal e a quantia da madeira, 113, às vez 200 pau de siringa. 200 pau de siringa é muito pau pro siringueiro cortá. É dureza! Se bancá moleza não corta! Estrada centro. Agora de porta, porque tem a estrada de porta, 113, 140 da porta pra discansá o siringueiro. E as bichonas [onças] que a gente viu os esturros dela! Até hoje eu fico muito, eu abusei demais de minha vida, Deus tem pena da gente e eu ainda estou com vida²⁸⁷.

Dona Nazaré destaca como o trabalho da extração do látex era difícil, “se bancar moleza não corta”, pois precisava cortar cerca de 120 a 200 árvores por dia. É preciso considerar que as seringueiras ficam distantes umas das outras, sendo necessário fazer uma longa caminhada

²⁸⁴ Simonian, 2001, p. 71-103.

²⁸⁵ MONTYSUMA, Marcos. Gênero e meio ambiente: mulheres na construção da floresta na Amazônia. In: *Linguagens plurais: cultura e meio ambiente*. Bauru/SP: EDUSC, 2008, p. 155-173;

²⁸⁶ Wolff, 1999.

²⁸⁷ Silva, M., op. cit.

para poder cortar todas as árvores. Entretanto, ela como muitas outras mulheres enfrentaram esse trabalho ao lado dos homens ou sozinhas na imensidão da floresta, enfrentando os riscos desta atividade produtiva. As histórias de perigos relacionadas a onças estão presentes em quase todos os relatos de homens e mulheres do Guaporé no passado e no presente, pois ainda hoje há muitas onças na região, sobretudo, nos lugares mais distantes como a comunidade de Laranjeiras. E dona Nazaré detalha mais ainda a sua experiência de enfrentamento com uma onça pintada e outros perigos no meio da floresta:

Se eu contá, parece até mentira, mas nós trabalhamos por detrás de uma seringueira com uma onça. Mas, Deus do céu, ela escapou muito de me comê! A pintadona que não tinha tamanho! E ela fica em pé, passando a mão por detrás da seringueira. Como ela sabe, tem pensamento, igual um cristão. E eu me escondi atrás do coisa, da seringueira que ela era grossa. Ela fazia assim pra me pegar [passando as patas ao redor da árvore]. Ei, escapei de muita coisa demais no mato! Tinha um bicho dessa grossura assim. Meu Deus do céu! Jacaré chocando na terra firme corria atrás da gente. Deixava a ninhada de ovo e corria atrás da gente! Por tudo isso eu passei!... Batendo a cabeça pelos pau pra vê se escapava, sem rumo, sem luz, sem nada! Batendo a cabeça no pau, entrava em espinheiro, sentia os furo de cada espinho... pra saí fora da touceira de espinho. Deus do céu! Ave Maria! Eu passei muita coisa na vida! Eu sofri trespassado, por isso que eu sempre conto. Eu levei muita queda!²⁸⁸

Esta narrativa expressa como a árvore da seringueira grossa serviu de proteção para dona Nazaré escapar da onça e como ela teve que correr no meio do mato e dos espinhos para fugir do jacaré. É toda uma luta pela sobrevivência, mas ela e tantas outras filhas e filhos do Guaporé motivados pela fé em Deus— outra característica destacada em quase todas as falas dos entrevistados —, enfrentam com coragem todos esses desafios de se viver em uma floresta tropical, aprendendo os seus segredos e respeitando os seus mistérios. Seu depoimento também expressa que ela não faz diferença entre os seres humanos e os animais,

²⁸⁸ Ibid.

pois atribui pensamento à onça, chegando até a igualá-la ao cristão. Isto remete ao estudo de Keith Thomas acerca da relação do homem e do mundo natural, em que os ingleses, a nível popular, também atribuíam aos animais, inteligência, sentimentos e até religião²⁸⁹.

A seringueira Maria de Nazaré continua relatando a sua experiência no meio da floresta, ressaltando as dificuldades neste processo de extração do látex:

As vez saia uma hora, duas hora da manhã. Agora, uma estrada de centro, 200 pau cada um pra cortá no dia é muito pé de seringueira. E a gente tinha que dá conta. E naquele ermo de mundo, só os bichinho cantando! Irmãzinha, eu ficava distraído com os bichinho cantando assim nas mata. E eu ficava olhando assim, mata linda! E eu cortando siringa. Estrada de centro, cada um 200 pau. Ia colhê o leite, com fome. As vez levava comida, muitas vez não levava. Estrada de centro o seringueiro levava comida assim pouquinho e deixava no começo da estrada e deixava aí, dependurada assim. Chegava com muita fome e água. Aí comia um pouquinho e se já levantava e ia embora. Mas não era toda vez que eles levava e eu também levava. Ia só assim sem comê, só com o café de casa. Ia mimbora. Fui muito duro pra fome demais! Eu ia naqueles matão, naquele meio mundão, pássaro de tudo quanto é tamanho, cantando na frente da gente, aquela alegria, muita fruta! Eu pegava fruta, subia no pé da fruteira tirar fruta, comia bastante fruta [...] Colhê o leite, quando dava de colhê tudinho, quando tava pra chegá na barraca tava de cinco pra seis hora, cansada. Muito peso! O leite pesa muito! Um sacão de leite assim: 38, 39, 40 frasco de leite e 5 litro de leite noutro balde de 5 litro. Muito pesado, na sarrapilha²⁹⁰, tudo amarrado. Chegava na barraca assim. Mas, aí a gente já vinha cansada. Chegava, sentava com o saco de leite assim na boca do... já amarrava a boca da saca assim na porta do difumador que a gente

²⁸⁹ Thomas, op. cit., p.163-169.

²⁹⁰ Estopa que acondicionava o saco com o leite de siringa que as seringueiras e os seringueiros carregavam nas costas.

chama, aonde defuma o leite pra fazê a borracha.
A gente já descia ia lá no porto bebê um pouco de
água, água do igarapé, geladinha, geladinha.²⁹¹.

Esta narrativa de dona Nazaré nos ensina que a produção da borracha passa por três fases: o corte da seringueira que é feito com uma faca própria; a coleta do leite e a defumação. Portanto, as seringueiras e os seringueiros precisam percorrer as estradas de seringas duas vezes, uma para cortar e outra para colher o látex. Por isto que se torna um trabalho cansativo, pois precisa andar bastante e ainda carregar nas costas o produto para casa, onde fica o defumador. Nem sempre as pessoas levavam alimentos suficientes para suprir as suas necessidades. Nesse sentido, a mata também era uma parceira, pois oferecia os seus frutos para saciar a fome, o canto dos pássaros para alegrar a caminhada das seringueiras e seringueiros. Este contato intenso com o “matão” fez com que as populações da floresta estabelecessem uma relação muito próxima com o ambiente, as pessoas se sentem parte da própria natureza. Nesse sentido, “o contexto da mata – o seu cheiro, o seu som, a sua cor, os seus objetos, enfim – foi cada vez mais sendo incorporado ao universo de sua cultura”, conforme nos indica Carlos Corrêa Teixeira²⁹².

Outra filha do Guaporé que enfrentou o trabalho de produção da borracha, inclusive participando ativamente da abertura do varadouro, foi a aposentada Dionéia do Nascimento, que tem descendência boliviana e nordestina, natural de Rolim de Moura do Guaporé. Com apenas 13 anos ela se casou com um homem negro originário de Vila Bela da Santíssima Trindade. Durante o período de extração do látex ela ia com o marido para o seringal, que ficava a nove dias de viagem a remo de Rolim de Moura do Guaporé, onde reside até hoje. Ficavam seis meses neste povoado e seis meses no seringal. Ela conta um pouco de sua história de vida como mulher seringueira:

Cortei, sim senhora. Cortei igual um home. Era uma faca aqui, antigamente não era proibido, uma espingarda aqui, um revólver aqui, 22. E ia cortá siringa. Eu subia a serra e descia a serra. Uma vez, passemos 300 e poucos dias, limpando só o chão pra fazê o varador pra cortá siringa, onde

²⁹¹ Silva, M., op. cit.

²⁹² Teixeira, C. 1999, p. 227.

tava as mata, os pé da planta pra cortá. Cortei, sim. Nós sofremo muito, dona! Sofremo!²⁹³

Este depoimento expressa as dificuldades de deslocamento que uma família de Rolim de Moura do Guaporé enfrentava para produzir borracha. Entretanto, dona Dionéia encara estas dificuldades juntamente com seu marido e fazendo todos os trabalhos dentro de uma colocação de seringa, inclusive, a abertura do varadouro e carregava todos os instrumentos de trabalho, até a espingarda. Por isto que ela afirma “cortei igual um home”. Esta expressão denota que o trabalho de extração do látex era considerado um trabalho masculino, embora, como estou revelando neste estudo, muitas mulheres se tornaram seringueiras. Só que, mais uma vez, o seu trabalho não foi considerado devidamente nem por elas mesmas que internalizaram a concepção que o trabalho do seringal era um trabalho de homem. Este aspecto também é analisado nos estudos Lígia Simonian sobre as mulheres seringueiras da Amazônia²⁹⁴. Entretanto, dona Dionéia como seringueira além de cortar como um homem, enfrentava uma jornada de trabalho de mais de 16 horas, ainda carregando duas crianças pequenas para a floresta:

Ah, eu levantava três hora da manhã, cozinha feijão, arroz, carne de bicho do mato, né, algum porcão, alguma coisa mais, algum veado que matava do mato; porque tem o veado do mato, tem o porcão; fazia anta, as vez matava era só temperar, botava numa vara. Fazia uma farofa pra levá pra mata. Aí quando era cinco hora nós batia o pé na mata. Só chegava sete horas da noite. Eu, com duas criança: esse dalí e o outro: um nas costa e outro aqui no pano, assim pendurado²⁹⁵.

Uma lida de trabalho que começava às três da manhã para preparar o café e o almoço que levava para comer na mata, durante o corte de seringa. E quando chegava em casa à noite, ainda tinha que cuidar de atividades domésticas, inclusive lavar roupa no igarapé, colocando em risco a própria vida: “Pois é, então, nós saía, chegava sete hora da noite. Roupa, nós butava, eu lavava até dez hora da noite, em tempo de um bicho me pegá no garapé, mas eu lavava! Lavava a minha

²⁹³ Nascimento, op. cit.

²⁹⁴ Simonian, 2001, p. 76.

²⁹⁵ Nascimento, op. cit.

roupa²⁹⁶. E, além disto, quando chegava à noite do serviço de extração do látex ainda defumava²⁹⁷ a borracha como ela continua narrando:

Daí eu butava no difumador. Porque, de primeiro a siringa era difumada, aquele vapor de fumaça, na fomalha. Aí socava cavaco dentro, aqueles cavaquin que enrolava tudo assim, e tocava dentro. Aí fazia aquela fumaça lá e eu difumava. Eu aguentava difumava até 80, 90 kg no braço. Minhas mão ficava pretinha de fumaça! Pretinha, pretinha! E, daí quando tava de 100 e poucos kg o meu marido pegava pra difumá. Já não era eu, era ele²⁹⁸.

Uma mulher que desde muito jovem aprendeu todas as etapas do processo de produção da borracha. Por causa de ter defumado muita borracha hoje ela tem sérios problemas de visão que o dinheiro da sua aposentadoria não dá para cuidar devidamente. Aliás, como analisa Lúgia Simonian, “aquelas que enfrentaram o defumador, desenvolveram artrite generalizada, reumatismo ou ficaram cegas depois de anos de trabalho”²⁹⁹. Quando mudou o processo de defumação para o de Cernambi, Virgem, Prensado e Defumado (CVPD), que facilitava o trabalho dos seringueiros e seringueiras, a dona Dionéia também dominava o novo procedimento, que no vale do Guaporé, denominam de produção “borracha cocha”:

Aí inventaram uma tal de borracha cocha. A gente ia cortá, trazia o leite, butava num coisa ali, deixava coalhá. No outro dia pegava aquele coalho, parecia assim uma coalhada de leite, mas era duro, levava pro rio, aí cortava tudo em talho, ia cortando as torinha e acomodando na prensa, colocava numa prensa assim de tauba, aí colocava peso lá pra baixá, pra impressá. Quando impressava, saía a borracha cocha. Tudo com cuidado que nunca faltava. E o caucho também que faz a fita do caucho. Também o volume do caucho. Ele fazia de 1000 e poucos quilos de

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Defumar consiste no ato de fazer fogo no buião (fogão) confeccionado para secar o leite colhido das seringueiras para formar a péla de borracha. Trabalho que era feito diariamente.

²⁹⁸ Nascimento, op. cit.

²⁹⁹ Simonian, op. cit., p. 90.

borracha, esse home [seu marido]. Era trabalhador, fazia de mil e poucos quilo, trazia pros patrão dele, pagava, tirava saldo. Aí nós ia pra Guajará Mirim comprá pra nós também³⁰⁰.

Chama a atenção o fato de Dona Dionéia considerar o seu marido como trabalhador, porque produzia mais de mil quilos de borracha, mas ela se esquece que cortava junto com ele, não incluindo o seu próprio trabalho de seringueira em todas as etapas do processo produtivo como temos mostrado através de suas narrativas. Isto significa que o trabalho da mulher como seringueira também é desvalorizado pela própria mulher. Também temos que considerar as relações de gênero a partir dos relatos de dona Dionéia, pois como vimos acima, ela levantava de madrugada para preparar a comida antes de ir para a mata junto com o seu marido, enfrentando todo o processo de produção do látex. Ao retornar para casa ela ainda tinha que colaborar na defumação do látex e cuidar dos outros trabalhos domésticos: comida, lavar roupa, cuidar das crianças, carregar água, etc. Ou seja, uma dupla jornada de trabalho, enquanto seu marido podia levantar mais tarde e cuidar apenas do trabalho produtivo do látex, enquanto ela assumia o produtivo e o reprodutivo. Aliás, esta era a situação da maioria das mulheres nos seringais amazônicos.



Dionéia do Nascimento – Rolim de Moura do Guaporé, Brasil, 2009
Foto: Tereza A. Cruz

³⁰⁰ Nascimento, op. cit.

Outra diferença do trabalho feminino nos seringais é que as mulheres também tinham que levar as crianças enquanto que os homens não tinham outra preocupação a não ser a extração do látex. O seu marido nem sequer carregava uma das crianças.

Além de todas as dificuldades decorrentes do processo de produção do látex, os deslocamentos do seringal até Rolim de Moura do Guaporé se constituíam em outras formas de sofrimentos para a família, sobretudo para as crianças, como continua relatando a dona Dionéia:

Eu sofri muito, dona! Debaixo de chuva, tinha esse mosquito, tinha mosca que entrava nos olho; esses maribondo tinha muito na mata, aqueles brabo que chamava caba tatu; tapiun que chamava, são brabo, dava febre. Quando nós vinha viajando de lá pra cá pra vir pra cá, derrubava pau em viagem, no garapé, no rio, no corgo. Era derrubando, arrancando raiz, tirando pra vir com o produto dentro da canoa. Vinha cheia. Eu vinha numa canoa sozinha e o meu velho vinha noutra canoa. Tudo era um batelão grande, mas tudo cheio de borracha, produto e as coisas. Meus filho uma vez, caiu uma tauba assim bem no coisa e eu não vi. E eles gritava lá no meio. Aí eu fui vê, tirei a casona de maribondo, joguei fora. Os bichin já tava tudo inchado os olhos, pra todo canto. Deu até febre neles na pascana. Nós ia viajando, nós trazia galinha, nós trazia burracha, nós trazia de tudo dentro da canoa pra vir pra cá, pra vendê. Quando nós encostava na pascana, a sucuri entrava na canoa. Com chuva, eu ia lá, pegava na sucuri, torava o pescoço dela e ela ficava, as vez grossa assim. Matava galinha, pato dentro da gaiola, dentro da canoa. Mas eu sofri muito! Esse pedaço meu foi sofrido! Deus, me livre!³⁰¹

São experiências bem dolorosas que expressam também a resistência de mulheres e homens da floresta que enfrentam todos os tipos de desafios e perigos, inclusive das cobras sucuris, mas sempre encontravam alternativas para melhorar as condições de vida de suas famílias, para proteger os seus filhos com criatividade. São experiências

³⁰¹ Ibid.

que ficaram guardadas nos corações dessas mulheres tão esquecidas pelas autoridades, pela historiografia que quero fazer eclodir neste texto, fazendo com que elas próprias retratem os seus modos de vida, as suas valentias, as suas ousadias, inclusive matando cobras sucuris que podem engolir até pessoas.

Dona Luísa Virgolino Borges (Luísa Cairara), 79 anos, nascida nas cabeceiras do rio Machado, no seringal Corumbiara, é outra mulher seringueira. Também jovem ela acabou “sendo roubada” por um homem que se tornou o seu companheiro. Ela cortava seringa com ele no rio São Miguel, no centro, nas colocações Nazaré e Prainha. Vejamos um pouco de sua trajetória:

Eu fui seringueira também! Fui! Eu levantava três hora da madrugada pra fazê a comida, o café, pra levá pra estrada. Aí chegava lá, ficava esperando clareá, quatro hora da madrugada. Quando clareava a gente entrava pra cortá a seringa. Eu cortava um V, enfiava as tigela pra apará o leite, era? Quando era meio dia vinha praí, onde fechava o corte pra comê. A barriga seca já com fome! Desde de manhã até meio dia, cortando. Aí pegava o balde e o paneiro e ia colhê o leite. Pegava a tigela e virava assim e butava lá até que ficava meio saco de leite daquele. O saco era de borracha, aí ia de novo até duas hora da tarde. Aí que nós fecha a colha, aí vinha embora pra difumá o leite. Primeiro colocava numa lata e aquecia no fogo pra engrossá o leite. Aí despejava dentro de uma bacia pra dali colocá pra difumá. Era difumada. A gente fazia tudo isso³⁰².

Ela descreve de forma resumida todo o processo de produção da borracha, mostrando o seu conhecimento relativo a este trabalho que, como ela também analisa prejudicou a sua saúde, principalmente a sua visão como podemos observar em sua foto. Por outro lado, todo este duro trabalho era explorado pelo patrão. Toda a família estava envolvida no processo de produção da borracha, mas mesmo assim não conseguiam saldo e o patrão não fornecia todos os produtos necessários à sobrevivência.

³⁰² Borges, op. cit.



Dona Luisa Virgolino Borges – Costa Marques, Rondônia, Brasil, 2009
Foto: Tereza A. Cruz

Além de todo esse sofrimento decorrente da exploração do trabalho, dona Luísa ainda enfrentava os maus tratos do marido. Durante a extração do látex, ela ainda carregava na tipóia uma criança pequena. Quando a criança dormia e que ela parava de cortar, o marido a obrigava a continuar cortando e ainda a maltratava:

Aí quando eu tava cortando, ele me dava um pontapé que eu caía lá com o meu filho. E o meu filho saía daqui da tipóia, aí eu levantava com raiva, tacava a faca de siringa na cara, só pegava um pouquinho, porque ele se livrava. Aí ele me derrubava, me enforcava que parecia que eu ia morrer. O olho escurecia, o ouvido fazi tiiim assim, ele me enforcando assim, no chão³⁰³.

Ela não aceitava passivamente a violência, reagia da forma que podia. E quando ele a largava ela pedia que ele a levasse de volta para a casa de sua mãe que morava em outro seringal no rio São Miguel, então, ele batia mais ainda nela: “Aí ele cortava uns arumã, acabava dando arumã na minha costa. Sem motivo, dona, ele me batia! Eu não

³⁰³ Ibid.

sabia botá chifre e ninguém aparecia lá pra botá. Eu não namorava com ninguém só com o meu marido e ele assim perverso...”³⁰⁴

São experiências muito dolorosas, difíceis de serem verbalizadas. Uma violência de gênero que nos causa muita indignação, pois ela estava sendo solidária ao seu marido no trabalho de produção da borracha, carregando uma criança enquanto trabalhava e o marido agressor ainda a espancava na frente do filho pequeno, derrubando até a criança. Ela acabou se separando do marido. Por outro lado, como analisa Cristina Wolff, “a violência fazia parte, como linguagem, das relações entre seringueiros e patrões, entre maridos e mulheres, entre pais e filhos, entre vizinhos e parentes”³⁰⁵. E, apesar das resistências era sempre o lado mais forte que vencia, ou seja, eram os homens: os patrões, os maridos, os pais.

Dona Aniceta Mendes Pinheiro, moradora de Pedras Negras, também foi seringueira. Começou desde cedo, ajudando a sua mãe a cortar seringa e depois o seu marido. Ela fala com conhecimento deste trabalho:

Hum, levantá de madrugada, aí pega a estrada pra cortá. Chega, corta a madeira e bota a tigela pra frente. No tempo em que difumava era bom, porque colhia o leite e trazia pra casa, pra defumá. A burracha era cheirosa, mas depois que passou essa “cocha”, aí a gente tinha que colhê aquele cernambi, chegá lavá, passá água quente pra butá na prensa, pra imprensá, fazê a borracha. Fede que só!³⁰⁶

É interessante analisar que ela considera melhor o processo de defumação, pois “a burracha era cheirosa” enquanto que o de imprensar o cernambi tinha que enfrentar o mal cheiro da borracha além do baixo preço do produto. De qualquer forma, era sempre uma vida sacrificada, mas encarada com força, com coragem, perambulando por vários seringais, sempre em busca de melhoria das condições de vida e encontrando alternativas.

Era uma prática comum nos seringas, as crianças e adolescentes começarem a participar do processo de produção da borracha apenas colhendo o leite, ajudando a mãe, a irmã mais velha, os irmãos ou o pai,

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ Wolff, op. cit., p. 250.

³⁰⁶ Pinheiro, A., op. cit.

como é o caso da aposentada dona Benigna Francisca do Nascimento, moradora do Real Príncipe da Beira, que, aos 10 anos já colhia o leite da seringueira:

Eu não cortava, só saía colhendo o leite, só colhendo o leite só. Aí com 12 ano comecei a cortá. Cortava eu a minha irmã, só nós duas; só nós duas que cortava . Ela era mais velha que eu. O pai deixava nós lá na boca da siringa, da estrada e nós ia. Cortava, colhia, chegava com o leite, ele defumava. Era só nós duas que cortava. Ele já não cortava mais, não podia. Ele era doente. Quando ele trabalhava caucho, o caucho caiu em cima dele e ficou aleijado da perna³⁰⁷.

A necessidade fez com que muitas meninas começassem a cortar seringa aos 12 anos de idade, normalmente, em caso de doença do pai. Nesta experiência de dona Benigna vemos que como o seu pai já não podia mais cortar seringa, ela e a irmã já iniciaram cedo, mas ele as deixava na “boca da estrada” e fazia o processo de defumação da borracha. Andar na mata sozinha era perigoso. Por isso que, sempre que possível, o trabalho de extração do látex era realizado em duplas.

Em todas as narrativas vimos como as mulheres participaram ativamente do processo produtivo da borracha, seja colhendo o leite, colaborando na defumação ou participando diretamente de todas as etapas deste processo. Aspecto também analisado por Cristina Wolff acerca das mulheres do Alto Juruá no Estado do Acre³⁰⁸. Então, em todos os recantos da Amazônia onde houve a extração do látex, as mulheres estavam presentes e atuaram como seringueiras, enfrentando todos os perigos da mata, “ajudando” os seus maridos ou cortando “igual um home” e contribuindo na constituição das sociedades amazônicas que se formaram em torno da produção da borracha.

Mulheres Castanheiras

No vale do Guaporé o tempo da natureza é que indica as atividades das populações indígenas e remanescentes de quilombos. Outra atividade extrativista é a coleta e o corte da castanha-da-

³⁰⁷ Nascimento, Benigna Francisca do. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 04 de maio de 2009.

³⁰⁸ Wolff, op. cit., p. 90.

Amazônia. Ela começa a cair no mês de novembro, mas as pessoas só podem iniciar a coleta e a quebra em fevereiro, quando ela já acabou de cair, pois se um ouriço cair na cabeça de alguém, dificilmente ele escapa com vida. Mais uma vez, as mulheres estão presentes nesta atividade produtiva. Aliás, segundo Simonian, na Amazônia, a relação entre mulheres e castanhais provém de um passado remoto, chegando, inclusive a levantar a possibilidade de as mulheres terem sido responsáveis pela disseminação e consolidação dos castanhais existentes³⁰⁹.

De qualquer forma, hoje, na Amazônia e, de modo particular nos castanhais do vale do Guaporé, como os homens, as mulheres continuam participando de todas as etapas do processo produtivo ligado à exploração comercial da castanha, ou seja, a coleta e quebra dos ouriços para retirar as castanhas, a lavagem e o transporte do produto, enfrentando os riscos deste trabalho, como retrata o depoimento de dona Maria Nazaré Gomes da Silva, em Pedras Negras:

No mato, a gente ia cortá siringa, né? Cortava siringa, trabalhava a castanha. Eu tive muita força, eu sempre eu conto, eu carregava de peso 80 kg, 80 kg de castanha nas costa. Eu sempre conto isso! Não é gabolice, não. E uma vez eu dormi no mato. Eu perdi. É triste a gente dormiu no mato. A chuva caiu, um temporal, escutando pau caí pra todo lado[...] Junto de uma castanheira assim. E o nosso pai e a nossa mãe em casa. E lá, já ficaram com cuidado com nós. Essa vez eu tava junto com a minha irmã.³¹⁰

Nessa época dona Nazaré e sua irmã tinham apenas 14 e 15 anos de idade, mas tiveram que enfrentar a noite de temporal na floresta, dormindo debaixo de uma castanheira, correndo o risco de uma árvore cair em cima delas, pois, quando há tempestade venta bastante. Só quando o dia amanheceu que conseguiram encontrar o caminho de volta para casa, chegando molhadas e famintas. Este trabalho duro de carregar a castanha nas costas trouxe sérios problemas de saúde para ela que continua contando:

³⁰⁹ Simonian, 2001, p. 143.

³¹⁰ Silva, M., op. cit.

Em Pedras, em Pedras Negras. Foi aí. Nós tudo sofremo aí tudo. No fim, do resultado até hoje eu estou machucada, o meu corpo. Até hoje eu conto pra ela [sua neta Rosiane]. É porque o porto era feio. Era assim barranco pra descê com carga. É claro que aí não foi só eu que caí aí. Muitos homens caíram que carregava castanha. Aquele mundel de castanha lá em cima, tinha nêgo que carregava seis barrica de castanha nas costas, macetão de homem! Mas eu carregava 80 kg de castanha nas costa. Aí onde eu caí com a carga pesada. Quase que eu morri enforcada. Tava tudo amarrado assim [na cabeça]... Eu caí e escorreguei, bati tudo isso aqui meu. Alto, eu fui batê lá embaixo com o coisa da castanha e com tudo. Eu fui bolando, bolando, bolando, fui batê lá embaixo. Assim alto, o porto da castanha. Chama Castanheira da Fogueira, naquele tempo. Eu conheço a mata de Pedra muito, de ponta a ponta, demais!³¹¹

Além de ter que carregar a carga de castanha nas costas, em um trecho terrestre na mata, até chegar à canoa, quando chegava ao porto onde ficava o barracão do patrão que comprava a castanha, tinha que subir um porto muito alto que, durante o inverno ainda ficava liso, escorregadio. Por isso que, tanto homens quanto mulheres caíam, correndo o risco de morrer enforcados pela envira que segurava o paneiro de castanha na cabeça; e o paneiro ficava apoiado nas costas das pessoas. Estas quedas e o excesso de peso trazem sérias consequências de saúde para homens e mulheres da floresta, como problemas na coluna. Outra questão apontada por este relato de dona Nazaré é o conhecimento da mata: “Eu conheço a mata de Pedra muito, de ponta a ponta, demais!” Assim como os homens as mulheres aprenderam a conhecer e se relacionar com a floresta, pois suas atividades extrativistas, como a coleta e corte da castanha, se dão no seio da mata. Então, o conhecimento da mata se torna uma condição necessária para se viver na região.

Outro perigo que enfrentavam durante a coleta e quebra da castanha era o risco de um ouriço de castanha cair na cabeça de uma pessoa, como aconteceu com o seu João Miranda Peixoto, que mesmo

³¹¹ Ibid.

sendo patrão, também ia quebrar a castanha, como continua narrando a dona Nazaré:

Aí teve um homem também que eu vi com os meus olhos.[...] O que tinha dele trabalhá castanha? Não tinha necessidade, porque ele era patrão também. Foi trabalhá castanha. Ele chamava João Miranda Peixoto. Esse cara o ouriço da castanha caiu na cabeça dele. Aí ele gritou socorro. Tava o meu primo Eugênio, tava eu, tava papai, tava meu irmão Lourenço. No que ele pediu socorro. Tá, caiu na cabeça dele. Foi pá! Sangue como nunca! E agora, o que que ia dá pra ele? Se não tava com nada! Ele caiu e o sangueiro saindo da cabeça... Um ouriço desse tamanho! Eu vi com os meus olhos³¹².

No meio da mata, distante de casa, sem nenhum recurso, foi a dona Nazaré que desde cedo aprendeu os segredos da cura que encontrou a solução imediata para o problema, ordenando: “Mija dentro da boca dele, mija dentro da boca dele!” Não tinha outra alternativa e obedeceram a ela. Assim o homem acidentado por um ouriço de castanha que caiu na cabeça dele, “bebeu urina. Do jeito que a urina é salgado, né? Bebeu urina, bebeu bastante urina, bastante urina. Tomou, tomou muita. E urina e urina na cabeça dele, urina. Lava a cabeça dele com urina. Palavra de Deus. Foi carregado numa rede pra casa dele”³¹³. A ação de dona Nazaré salvou a vida desse homem. Além de rezadeira, e de deter muitos conhecimentos sobre as plantas medicinais, ela também era parteira. Assim ela se tornou poderosa e respeitada.

Voltemos aos castanhais da comunidade de Pedras Negras, onde também a dona Aniceta Mendes Pinheiro, durante toda a sua vida quebrou e continua quebrando castanha. Em 2009, com seus 68 anos, ela ainda quebrou 14 barricas³¹⁴. Ela explica como quebra a castanha: “Com o terçado – porque não tem aqui – tem o coco, bate bem no meio dela e abre”³¹⁵. Isto é feito na própria mata, próximo da castanheira. Em seguida, enche os paneiros com a castanha, coloca nas costas e leva para o porto, embarca o produto na canoa e leva para o porto de Pedras Negras onde a castanha é comercializada.

³¹² Ibid.

³¹³ Ibid.

³¹⁴ Uma barrica corresponde a 60 quilos.

³¹⁵ Pinheiro, A., op. cit.

A primeira etapa do processo de quebra da castanha é juntar as castanhas em montes. Depois que se efetua o corte do ouriço, utilizando um terçado: “Tinha vez que nós tinha muito monte pra quebrar, sabe? Depois que tava amontoando, achava fácil. Ah, eu achava tão bonito aqueles monte, monte! Mas, pra quebrar, vich Maria, demorava muitos dia quebrando, muitos dia mesmo!”³¹⁶, como conta dona Teodora Coelho dos Santos. Um processo bastante trabalhoso. E, como outras mulheres e homens, ela tinha que carregar a castanha toda nas costas até a canoa na beira do igapó.

Maria do Carmo da Silva Brito, 41 anos, é outra destemida que há vinte anos trabalha nos castanhais de Pedras Negras. Ela detalha o processo de extração da castanha:

Nós ajunta ela, amontoa o coco tudinho onde é o nosso pique e depois nós vamo quebrá. Aí pega os ouriço e vai quebrando eles. (ela mostra um ouriço e o terçado para fazer a demonstração de como quebra) No dia que nós fomo quebrá, tava quebrando, Deus o livre, esse meu apá chega parecia que tava quebrando. O meu marido quebra assim na mão. Eu não consigo. Eu quebro assim: eu me sento, forro uma coisa bem limpo, no chão, boto um saco limpo, sento e, oh quebrou (ela pega um ouriço e dá uma terçadada no meio)³¹⁷.

É interessante perceber através desta fala que homens e mulheres encontram formas diferentes de quebrar o ouriço de castanha. Alguns homens costumam quebrar o ouriço na própria mão, jogando as castanhas direto no panelo, enquanto algumas mulheres preferem apoiar o ouriço no chão, forrado com um saco, para depois colocar no panelo. A subjetividade está bem presente nessas experiências. O mais importante é que, cada um do seu jeito realiza o mesmo trabalho, enfrentando todos os desafios, pois além dos perigos de cobras, o ouriço de castanha é muito duro, sendo preciso às vezes dá mais de um corte para que ele se quebre, derramando as castanhas contidas no seu interior, como podemos perceber na foto seguinte.

³¹⁶ Santos, Teodora Coelho dos. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 21 de abril de 2009.

³¹⁷ Brito, op. cit.



Maria do Carmo da Silva Brito, mostrando o ouriço de castanha quebrado
Pedras Negras, Rondônia – Brasil, 2009
Foto: Tereza A. Cruz

Ainda é a Maria do Carmo que fala deste processo trabalhoso, pois nem sempre é possível quebrar o ouriço com apenas uma terçadada: “Tem ouriço, desses ouriço desse aqui desse coco que a senhora dá três, quatro terçadada que voa faísca de fogo. Isso daqui da gente, aqui logo em mim logo forma calo; eu pego assim e forma um calão (mostrando as mãos)”³¹⁸. E ainda tinha que encher os paneiros, carregar para o porto, ensacar, embarcar. Um trabalho que se fazia várias vezes ao dia.

O processo produtivo de quebra da castanha como mostram essas mulheres castanheiras é bastante cansativo. E, na maioria das vezes, todo este esforço não é compensado pelo preço da castanha, como aconteceu em 2009, quando realizei a minha pesquisa de campo, pois o preço foi reduzido pela metade em relação ao ano anterior. Por isto a Maria do Carmo analisa:

E esse ano foi o pior de todos, porque fizemo tudo isso e a castanha num preço baixo, não

³¹⁸ Ibid.

consequimo nada. Tava devendo do ano passado e tamo aí. Esse ano foi o pior ano. Eu falei pro meu marido: “Nesse outro ano, eu não vou mais te acompanhá no mato mais não, castanha não.” Eu arrumei dores no meu corpo e não consegui nada! Só tem lucro quem compra a castanha. Quem trabalha não vê³¹⁹.

É a triste realidade do processo de exploração do trabalho que se agrava mais ainda, porque as autoridades brasileiras não têm feito nada para melhorar esta situação, pois os compradores que aparecem são apenas os bolivianos e determinam os preços que querem, garantindo os seus lucros e deixando famílias como a da dona Maria do Carmo sem condições de saldar suas dívidas e pior ainda, aumentando-as. Por isto ela se revolta e afirma que não quebrará mais castanha, pois o preço não compensa tanto trabalho, tantas dores no corpo, tantos calos nas mãos.

Mulheres extratoras de poaia (ipeca)

A região do vale do Guaporé também é rica em poaia também conhecida como ipeca, uma planta cuja raiz é utilizada para fins medicinais. Durante algumas décadas do século XX, juntamente com a borracha, este produto contribuiu movimentando a economia regional. O período de extração da poaia começava em novembro e ia durante todo o inverno, pois a terra estava molhada, facilitando a retirada das raízes do solo. Quando começava o verão terminava o tempo de sua extração. “A poaia é uma arvezinha deste tamanho assim, quando ela é virgem é deste tamanho assim. Não cresce mais do que isso, dá uma base de uns 30 cm”³²⁰. As mulheres remanescentes de quilombolas participam de todas as formas de trabalho na região e não poderiam ficar fora do processo de extração da poaia.

Vamos conhecer um pouco destas experiências, iniciando pela narrativa da dona Teodora Coelho dos Santos, de Pedras Negras: “Aí no tempo da castanha, trabalhava castanha; terminava a castanha, trabalhava a poaia. Que eu gostei muito de trabalhar a poaia, muito animado, muito bom, bom mesmo!”³²¹ Ela é uma mulher que sempre enfrentou todos os tipos de trabalho e com alegria, como é o caso da

³¹⁹ Ibid.

³²⁰ Braga, op. cit.

³²¹ Santos, op. cit.

extração da poaia que ela nos descreve como arrancava e o processo de produção:

Era com uma alavanca de ferro, sabe? Escavacava bem a terra e saia inteirinha a raiz dela. Eu arrancava três quilo de poaia verde, por dia. Meio dia eu tava em casa. Secava ela, ficava bem sequinha e já vendia seca, sabe? Eu vendi foi muita poaia pro pessoal. Eles comprava, né? Pois, é, já trabalhei demais, mulher, muito mesmo, mas eu não me sinto cansada não³²².

As raízes da poaia eram extraídas com uma alavanca de ferro ou de madeira, sendo mais um trabalho no meio da mata, em contato direto com a natureza que as populações do Guaporé desenvolviam enquanto havia compradores. As mulheres costumavam se dedicar a este trabalho na parte da manhã, ficando o restante do dia para as atividades domésticas. Por outro lado, mesmo em casa, tinha que colocar as raízes da poaia no sol para secar, tendo que revirá-las de vez em quando. Após a secagem, ainda precisava quebrar as raízes e ensacá-las para poder comercializá-las.

Tarumã é um dos locais do Guaporé que possui muita poaia, como coloca o seu Natanael Braga: “Em Tarumã também é uma terra contaminada de poaia. Desde o caminho do porto tem poaia. É a mata todinha de poaia. Quem morava em Tarumã então não tinha perturbação de sai pra longe pra arrancá poaia”³²³. Esta abundância de poaia próximo das casas facilitava bastante o trabalho do pessoal do local. E uma das moradoras deste lugar que aproveitou para extrair a poaia foi a dona Flora Néry Moraes, que descreve com propriedade o processo de produção deste produto:

Eu arranquei poaia sim. Faz muito tempo!... Eu arranquei poaia sim. Arrancava com um pau, uma alavanca de pau, pega a poaia, revira assim e sai. Não é muito profundo não... tá bem rasiada e a raiz saía pra fora, bota num saquinho até não querê mais. Uma hora, duas hora da tarde, já tava em casa... Levava pra sala, juntava. Botava pra secá e

³²² Ibid.

³²³ Braga, op. cit.

virava, ou na lona pra secá, quebrava assim, botava na saca aí pra vendê, pra pesá pra vendê³²⁴.

Era um trabalho que não envolvia tanto tempo quanto a extração do látex. Entretanto, como nos seringais, sempre aparecia alguém para querer monopolizar o comércio, para controlar a venda da poaia como faziam com a borracha, mas os produtores e produtoras também sempre encontravam formas de burlar o controle daqueles que se diziam proprietários de uma planta nativa da região. Dona Flora conta de sua artimanha para driblar o controle do “patrão”, vendendo livremente a sua poaia:

Uma vez, tudo aí era propriedade do João, João Saldanha. Dizia que a poaia tudo era pra ele. Mas comigo não! Tirava escondido, secava, botava num saquin, escondia. Aí, os marreteiro³²⁵, naquele tempo, os marreteiro ficava pra cima e pra baixo pra comprá poaia. Aí eu escondia e cá nós vinha de canoa. Naquele tempo, não tinha muito proteção de motor nenhum. Vinha de canoa aí pro Tarumã, aí chegava, as vez encontrava no caminho com algum marreteiro, aí vendia e comprava o que queria. Ainda hoje eu tenho um troço lá em casa que eu comprei nesse negócio...³²⁶

As mulheres sempre tecem formas de resistência para defender seus interesses. Assim, dona Flora e seu marido conseguiram um saldo bem maior, vendendo a poaia para os marreteiros: “eu e o meu marido tinha um saldo de quarenta conto só de poaia. Aí nós fizemo compra”³²⁷. Nesse período seu marido adoeceu, vindo a falecer: “Quando ele morreu já tinha uns trocadin que eu paguei essas continha que tava tudo aberto”³²⁸. Estas artimanhas lembram como que no tempo de exploração dos seringalistas os seringueiros também conseguiam burlar as proibições dos patrões de venderem seus produtos para os marreteiros. Mulheres e homens sempre encontram formas de escapar do controle de seus patrões para conseguir melhores preços para os seus produtos.

³²⁴ Moraes, op. cit.

³²⁵ Vendedor ambulante que percorre o rio em uma embarcação

³²⁶ Moraes, op. cit.

³²⁷ Ibid.

³²⁸ Ibid.

A maioria das mulheres que entrevistei expressou que gostavam de trabalhar na extração da poaia, como a dona Teodora. Entretanto, pelo que pudemos observar nos relatos dos homens, nem todos gostavam deste trabalho como revela o depoimento do senhor Afonso Aranha de Godoi: “Agora foi um serviço que eu nunca fiz, nunca gostei de fazer. Não fazia nada na poaia. Na poaia não dava pra sustentar a família. [...] Dava dinheiro, mas eu não tinha jeito pra fazer. Eu não fazia nada. Onde uma pessoa tirava três, quatro quilo, eu tirava um quilo muito mal”³²⁹. Como o trabalho de extração da poaia requeria muita habilidade nas mãos parece que as mulheres se adaptaram melhor a este trabalho do que os homens, tendo uma boa produtividade e realizando o trabalho com gosto.

Extraindo outros produtos da floresta

A floresta oferece a madeira e palha para construção das casas, matérias-primas para a produção de artesanato, além também de saborosos frutos que servem de alimentos para as pessoas. O açazeiro é uma árvore com diversas utilidades, como coloca a dona Maria Agostinha Macedo:

Os caroço pra fazê o vinho e as ripa dele nós pega pra cercá a casa assim, sabe? Nós alimpa ele, racha ele assim e alimpa tudin pra cercá. Olha ali, como tá ali? Isso aí é a ripa da paxiúba, do açai [mostrando a casa deles]. Aproveita a palha pra cobrí uma casa, não é? Mas agora não pode mais derrubá um açai. Pode não! Sei que aqui, os moleque sobe lá em cima, tira o cacho e desce com ele aqui no chão³³⁰.

O açazeiro oferece os frutos de açai que proporcionam uma deliciosa bebida, a madeira para fazer a paxiúba da qual se faz as paredes e assoalhos de casas e ripas para cercas; a palha para cobrir as casas; a raiz dele serve para preparar remédio para anemia; os caroços do fruto servem para fazer vários produtos artesanais; e o que sobra dos cachos ainda serve para varrer casa. Por outro lado, a dona Agostinha questiona que já não podem mais derrubar um açazeiro. Esta proibição

³²⁹ Godoi, op. cit.

³³⁰ Macedo, Maria Agostinho. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Bom Destino, 17 de abril de 2009.

é em decorrência da legislação ambiental. Só que temos que considerar que os açazeiros que a população da região derrubavam era em pequena quantidade para construir casas sem provocar a destruição desta árvore tão útil à população guaporeana.



Extração do açai – Comunidade Forte Príncipe da Beira, Guaporé, Brasil
Foto: Tereza Cruz

O vinho de açai faz parte dos costumes dos amazônidas. A Valda Wajuru explica como preparam este vinho: “O açai a gente tira ele, põe na água morna e soca ele no pilão [...] A gente soca no pilão e depois cõa ele. E da semente do açai, a gente faz artesanato, faz brinco, faz bolsa. Tudo a gente faz da semente do açai”. Então, o açazeiro é uma árvore da qual se aproveita tudo. Os frutos do açazeiro depois de amolecidos na água morna também podem ser amassados com as mãos ou batidos com uma garrafa para a polpa soltar dos caroços. Em seguida é peneirado. Entretanto, a forma mais utilizada do preparo do vinho de açai ainda é utilizando o pilão. A bebida é tomada acompanhada de açúcar e farinha de mandioca.

A mata oferece também outros frutos de palmeiras muito apreciados pela população local. A Maria Isabel Tomichá Beltrão, de Santo Antônio do Guaporé, fala dos frutos que coleta da floresta:

Eu já fui tirá o patoá, que a gente tira que faz o vinho dela pra gente tomá com as criança. Não sei se a senhora já viu? Açaí também um pouco, mas dá de tirá. A gente tira o cacau, uma fruta que dá no mato, né? Que é gostoso, tem do mato e tem de casa que a gente planta, uma bem grandona. Aí tira assim, como ele tava falando do cipó, né, ele tira pra mim fazê. Eu também vou com ele, nós tira cipó, eu faço uns cestinho, faço a vassoura ³³¹.

O preparo do vinho de patoá é semelhante ao do açaí. Conforme o relato de Maria Isabel, outra fruta apreciada pelos moradores é o cacau que pode ser nativo ou plantado. Aliás, os quintais de quase todas as comunidades quilombolas são verdadeiros pomares. Além das vassouras confeccionadas com cipó, em Santo Antônio e outras comunidades, é comum as mulheres aproveitarem umas plantas próprias para serem transformadas em vassouras, usadas, sobretudo, para varrer os quintais que, normalmente, são bem limpos, bem cuidados. Há muitas casas com lindos jardins na frente, como é o caso da própria Maria Isabel – como vemos na foto abaixo - que durante o verão carrega água do porto, que é bem distante, para manter suas plantas: “Esse negócio de carregar água não é fácil. É longe, tem o barranco alto, as perna da gente fica fraca. No verão carrego água. [...] As plantas é igual filho da gente, se a gente não cuidar deles, como é que vai ficar?” Aqui também aparece uma relação de proximidade com as plantas que ela chega a considerá-las como filhos. Por isto devem ser bem cuidadas independentes do trabalho.



Jardim da Maria Isabel Tomichá Beltrão
Foto: Tereza Cruz

³³¹ Beltrão, Maria Isabel Tomichá. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santo Antônio do Guaporé, 28 de abril de 2009.

A maioria das casas das famílias de remanescentes de quilombos é construída com recursos florestais. A Maria Beatriz dos Santos, da Comunidade de Jesus, relata como fazem a cobertura das casas com palhas da najazeira:

Nós vai na mata e derruba o pé da palheira com o machado. Aí vai e tira as palha tudin, conta conforme o tanto que pega: cinquenta, cento e tantas, sessenta cada banda. Aí nós carrega tudin. Aí traz pra casa e quando chega em casa nós vai estalá palha por palha. A gente bota tudo em camadinha, uma em cima da outra, tudo arrumadinho. Depois que caba derruba essas velhas da casa e vai amarrando as outra tudin. É facilzin de mexê³³².

Assim vemos que as mulheres também conhecem os recursos florestais para a construção de casas e colaboram com os seus pais ou maridos na construção delas. E para amarrar as palhas utilizam a envira de uma árvore chamada amargosa que também fornece a madeira, como continua explicando a Maria Beatriz: “a madeira apropriada pra casa de palha é a amargosa. Aí nós tira ela e faz. A madeira e a palha, tudo é do mato. Dessa palheira nós tira ela tudin, traz pra casa, arruma tudin bem arrumadinho. Tando chovendo não é bom mexê com ela não, porque ela apodrece”³³³. Esta mulher conhece bem os recursos florestais e o tempo certo de extraí-los para se obter um bom proveito, como retrata sua fala, pois a palha não pode ser tirada no tempo do inverno, porque ela se deteriora logo.

E para fazer a cobertura de palha, suas filhas trabalham ao lado do pai, amarrando as palhas nos travessões com a envira. Diante de tantas dádivas da floresta, ela afirma: “Tudo o que nós precisa quase tem no mato! A envira mesmo, essa envira que a gente faz da amargosa, o meu velho faz as corda, as corda mais linda que tem, tecidinha pra rede. Ele faz tudo: ele faz remo, barco”³³⁴. A madeira utilizada é a entaúba. O marido dela também confecciona móveis: banco, mesa, cama, cadeira, etc.

³³² Santos, M. op. cit.

³³³ Ibid.

³³⁴ Ibid.

A extração do mel de abelha silvestre tão apreciado tanto para alimento como para preparo de remédios é uma atividade considerada como masculina, entretanto, no Guaporé ela também é executada por algumas mulheres, como relata a Sara Lino que gosta de tirar o mel:

Uma vez, eu chamei a minha cunhada – a minha cunhada foi embora pra Pimenteira – eu chamei ela pra nós tirá mel de abelha. Um pau dessa grossura, nós chama aqui sucupira. É uma madeira muito dura! Aí nós fomo tirá o mel. Os nosso marido foram pescá pra assá pra nós comê. E nós metia o machado. Quando ela cansava, eu pegava o machado. Quando eu cansava, ela pegava. Nós começamo a batê naquela madeira pra derrubá era umas nove hora; nós derrubou o pau era duas hora da tarde. E tiremo o mel. Tiremo seis litro de mel. E isso, porque pegou fogo num cupim que tinha lá e foi queimando e o mel foi derramando. Derreteu a cera e o mel derramou. Só que eu gosto de tirá. Só que o meu marido tem medo, não gosta de tirá não³³⁵.

A Sara e sua cunhada além do grande esforço físico para derrubar a árvore de machado ainda tiveram que enfrentar os ferrões das abelhas. Estas mulheres gostam de enfrentar desafios no interior da floresta. É interessante destacar também neste depoimento que a Sara afirma gostar de tirar mel e que seu marido não gosta, porque ele tem medo. Aqui, de certa forma, temos uma inversão dos papéis de gêneros, pois, normativamente a coragem é um atributo masculino; e neste caso, é o homem quem tem medo de ser ferrado pelas abelhas ao tirar o mel, enquanto essas mulheres encaram esse trabalho destemidamente.

Mulheres agricultoras

A agricultura é uma das fortes características dos quilombos. A abundância de alimentos cultivados pelos quilombolas chamava a atenção até de seus perseguidores. As comunidades remanescentes de quilombos do Guaporé herdaram essa tradição de agricultores de seus antepassados que, por sua vez, trouxeram esta prática agrícola do continente africano. Como as mulheres estão presentes em todas as

³³⁵ Lino, Sara. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Laranjeiras, 10 de abril de 2009.

atividades produtivas não poderia ser diferente na agricultura. Aqui destaco as experiências sociais destas mulheres agricultoras. A dona Dionéia do Nascimento é uma delas que faz todo tipo de trabalho:

Tudo eu fazia! Mulher, eu só não fiz não sei o que. Mas, roça, eu derrubava, eu fazia roça eu sozinha. Eu roçava, derrubava de machado! Sim, senhora! Era pequeninha, mas era de coragem! Eu enfrentava qualquer coisa! O meu marido falava: “Será que dá certo a gente fazê tal coisa?” Dá, vamos fazê. Eu nunca dizia não³³⁶.

Este depoimento revela que até mesmo o que costuma ser considerado apenas como trabalho masculino por necessitar de muita força física não é exclusividade dos homens, pois muitas mulheres como a dona Dionéia enfrentaram e ainda encaram até mesmo a derrubada de machado, quando necessário. São mulheres que incentivam os seus companheiros, como a própria Dionéia fala que seu marido reconhecia: “Essa mulher bota a gente pra frente pra fazê as coisa!”³³⁷ Seu apoio e incentivo aos maridos propicia a melhoria de qualidade de vida de seus familiares.



Sebastião e Mafalda - limpeza do roçado – Comunidade Santa Fé, Brasil
Foto: Tereza A. Cruz

³³⁶ Nascimento, op. cit.

³³⁷ Ibid.

A dona Aniceta Mendes Pinheiro, aposentada, ainda hoje desenvolve o trabalho na agricultura: “Eu capino, eu corto pau. Faço é tudo no roçado! De terçado, machado, foice, enxada, de pala, tudo isso eu faço”³³⁸. Tive a oportunidade de ir ao seu roçado, próximo de sua casa em Pedras Negras, e ver o lindo plantio de arroz com os cachos dourados no ponto da colheita. E ela não planta mais ainda, porque é viúva e o filho solteiro que passa umas temporadas com ela não se interessa em lhe ajudar. Por isso que justifica: “Eu planto arroz, macaxeira. Só isso. A gente não tem quem ajuda mesmo. Eu pago pra roçá pra mim. E quando tá roçado, aí queimo e vou cuidá. Eu mesmo planto, capino, corto, trago pra casa”³³⁹. Esta situação dos jovens não se interessarem mais pelo trabalho da agricultura está se disseminando na região do Guaporé. São as pessoas mais idosas, inclusive aposentadas que têm mais disposição para desenvolver a agricultura. Muitos jovens passam a querer apenas usufruir da aposentadoria de seus pais ou avós, o que é muito preocupante, como analisa o Seu Sabino Sebastião França, de Pedras Negras: “Hoje em dia aqui, só nós já de idade, a Aniceta, eu, o Julião de Azevedo, a Teodora... poucos que faz roça aqui pra consumo. Querem assim, brincadeira... aí tem papai com mamãe pra dá de comer não querem saber de trabalhar”. Ou não querem trabalhar na agricultura por considerarem um trabalho pesado, com poucos resultados, sem perspectivas de futuro. De certa forma os jovens passam a questionar os padrões culturais do mundo rural. Por isto vários jovens estão mudando para a cidade. Fenômeno que ocorre em outras regiões rurais do país, como aborda o trabalho de Valmir Luiz Stropasolas³⁴⁰.

As atividades agrícolas costumam ser desenvolvidas associadas com outros trabalhos, como aborda a dona Luísa Virgolino Borges, que apesar de ter sofrido muito ressalta que gostava de trabalhar na mata:

Vich, Maria! Como que eu gostava, gostava! Por isso que eu sofri muito. Eu gostava de trabalhá no mato, criá galinha, porco, tudo. E plantá, eu roçava, só não fazia derrubá o pau, mas disgalhava tudin, fazia aqueles monte pra queimá. Mas tudo eu gostava na minha vida. Eu sofria, mas gostava de ter as coisas pros meus filhos não passá fome. É, foi criado assim eles no mato³⁴¹.

³³⁸ Pinheiro, A., op. cit.

³³⁹ Ibid.

³⁴⁰ Stropasolas, 2006.

³⁴¹ Borges, op. cit.

As mulheres trabalham com coragem para garantir o sustento de seus filhos. Por isto, enfrentam os desafios de todos os tipos de atividades e mesmo com sacrifícios afirmam gostar de “trabalhar no mato”, pois isto significa a possibilidade de adquirir recursos para a sobrevivência da família. Esta fala também expressa que, além da atividade agrícola as mulheres também desenvolviam criação de pequenos animais como galinhas e porcos para melhorar a qualidade da alimentação de seus familiares.

As populações do vale do Guaporé são guiadas pelo tempo da natureza que molda os seus modos de vida, diferentemente do tempo do relógio das fábricas.³⁴² É esse “fazer-se” das relações sociais das mulheres guaporeanas na socialização da natureza, como aborda E. P. Thompson³⁴³ no seu estudo sobre os camponeses ingleses, que estamos procurando revelar neste trabalho. É a natureza que define o tempo de plantar, o tempo de colher, o tempo de coletar. É preciso observar este tempo natural, de acordo com o tipo de plantio, para que se tenha uma boa produção e uma boa colheita. Isto significa também está atento às fases da lua que influencia nos processos agrícolas, como esclarece a Valda Ibañez Wajuru:

Igual agora, agora (maio) já é época da colheita, de colhê arroz [...]. Daqui uns dias é época de roçá. E pra roçá, porque a gente roça, eu também roço, eu planto muito e é mais na mingunte, que mais roça, pra roçá que a gente fala que demora a sujá, né? E pra plantá é na cheia, a cheia que a gente usa pra plantá. E pra fazê canoa também é na mingunte, porque se for na nova derrubá pau pra fazê canoa, ele racha, quando cai ele racha e fuchia tudo. E pra capá assim - a gente criava muito porco, criava porco - e pra capá a gente capa na nova. Na nova é que é capado. Não é na cheia e nem na mingunte é na nova que a gente capa. Eu também capo, eu capo muito. É por lua que a gente se limita a lua. A nova também pra plantá arroz, feijão, bicha. Pra plantá feijão não

³⁴² E. P. Thompson faz uma discussão interessante a respeito dos significados do tempo para os camponeses e para o capitalismo industrial que entende o tempo como forma de disciplina do trabalho. Ver: THOMPSON, E. *Costumes em comum*: Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 267-304

³⁴³ Ibid.

presta é só na cheia, porque se plantá na crescente, ele cresce muito e dá pouco. É a cheia que a gente usa³⁴⁴.

Todo este domínio acerca da influência da lua é fruto da observação e do conhecimento acumulado pelos antepassados de indígenas e quilombolas. Assim, a “natureza apresenta-se imediatamente ao conhecimento desses grupos como um lugar de permanente observação, pesquisa e reprodução de saberes”³⁴⁵. Assim, cada fase da lua acaba exercendo uma forte influência nas atividades desenvolvidas no cotidiano de homens e mulheres de descendência indígena e quilombola. Esta experiência, forjada na vivência na floresta, é baseada no respeito à natureza, visto que ao passo que essas comunidades dependem dos recursos naturais para sua sobrevivência, estabelecem ao mesmo tempo uma relação que é de respeito. A Valda continua falando de sua experiência como mulher agricultora:

A gente planta, igual a gente roça. Pra roçá, eu sou mais de carpí. Aí a gente roça, toca fogo pra coivara. Agora pra coivará é qualquer lua. Até porque as roças, as mulher é quem mais toma de conta. Os homens, a maior parte dele faz é roçá, derrubá e depois as mulher toma de conta. Pra coivará - que a gente fala - queimá, não importa a lua. Só que a gente, quando começa na lua minguante a gente faz o possível de já dá o tempo de coivará, limpá, já chegando a lua boa, que é a cheia, pra plantá. Porque se planta nas outras não rende. Já a gente vai limpando, conforme vai dando pra plantá. Todas as mulher lá trabalha no plantio. A gente planta arroz, milho, feijão, milho, cana³⁴⁶.

As práticas culturais das aldeias que a Valda trabalha leva-a a afirmar que a maior parte dos homens só faz roçar e derrubar, depois as mulheres tomam de conta dos trabalhos do roçado. Esta prática também observei na região da floresta de Mayombe.

Outra questão a considerar é que a prática de derrubada e queima faz parte da tradição das populações tradicionais da Amazônia e do

³⁴⁴ Wajuru, op. cit.

³⁴⁵ Castro, 2000, p. 170.

³⁴⁶ Wajuru, op. cit.

Mayombe. Como se trata de agricultura de subsistência não traz os danos ao meio ambiente como se alardeia. Pelo contrário, como analisa Antônio Carlos Diegues, vários estudos “tendem a concordar que a agricultura itinerante tem sido um meio natural para usar as propriedades regenerativas da floresta úmida em benefício do homem”³⁴⁷. Ele ainda cita Gómez-Pompa & Kaus que vão além ao afirmar:

A técnica de derrubada e queima da agricultura itinerante deve continuar para proteger as espécies. Sem todas essas práticas culturais humanas que vão junto com o habitat, as espécies se perderão para sempre. E, no entanto, essa dimensão da conservação tem sido negligenciada na nossa prática de tradição de manejo de recursos naturais³⁴⁸.

Então, é preciso considerar as práticas culturais das populações tradicionais do vale do Guaporé que acumulam conhecimentos transmitidos por seus ancestrais que não destruíram o meio em que vivem. Ao contrário, o vale do Guaporé é a área mais bem preservada do Estado de Rondônia, onde se localiza a maior biodiversidade do Estado que é fruto do domínio da natureza e das práticas socioculturais que se estabeleceram no local. Nesse sentido, diversidade cultural e diversidade biológica caminham juntas.

Outra mulher que conhecemos no Guaporé e que faz todo tipo de trabalho é a Maria do Carmo da Silva Brito, 41 anos, moradora de Pedras Negras. Ela fala de suas atividades no roçado:

Eu ajudo carpí, ajudo plantá, ajudo colhê, como a senhora tá vendo. Cortei (o arroz), ajudei a carpí, tirei o pau quando queimou. Fui cortá, agora tamo butando pra dentro. Sempre foi assim. Eu acho difícil essa vida assim. Não digo, queria ficá sentada o dia inteiro. Mas, eu tinha que ter uma hora de ficar paradinha, queta num canto. Quando chega de noite, os meus pé chega dói de tanto pisá pra lá e pra cá. E não é à toa não. Faz um serviço,

³⁴⁷ Diegues, 2000, p. 37.

³⁴⁸ Ibid., p. 38.

faz outro. Quando eu jogo meu corpo na cama todo canto me estala, me dói³⁴⁹.

Esta narrativa deixa bem claro como as próprias mulheres consideram o seu trabalho na produção agrícola apenas como uma “ajuda” ao homem - como já comentamos - mesmo quando ela participa de todas as etapas deste processo produtivo, inclusive da derrubada, como vimos em outros depoimentos. Faz-se necessário uma maior valorização das atividades produtivas das mulheres. A Maria do Carmo também analisa que seu corpo cansa de tanto trabalho, de tanto lutar.

O trabalho agrícola é baseado na mão-de-obra familiar. Todos trabalham em prol do bem da família como retrata também a narrativa de dona Maria Beatriz dos Santos, da Comunidade de Jesus:

Tudin vai pra roça! Cada uma com uma enxada. Tudin, tudin, com os genro meu, vai tudo pra roça trabalhá! É pra arrancá mandioca vai aquela dupla de gente pro mato. Aí todo mundo vai descascando e vai arrancando, outros vai roçando e quando termina é tudo duma vez. Quando vai carregá, vai tudo duma vez também. É assim, todo mundo trabalhando. Ninguém fica em casa não, só comendo, só comendo. Todo mundo trabalhá³⁵⁰.

A produção agrícola é um trabalho que envolve toda a família. Ninguém fica parado, visto que cada membro da família pega uma enxada e todos vão para a roça numa organização do trabalho em que ora é dividido as tarefas, em que uns arranca e outros roça, ora “vai tudo duma vez”. Algumas mulheres, sobretudo, quando seus filhos já estão grandes, trabalham no roçado só durante a colheita, como era o caso da dona Francisca Glória Júnia dos Santos, moradora do Real Forte Príncipe da Beira:

Só colhê, porque tinha os meus filho e o meu marido. Eles plantavam, brocavam, fazia, plantava. Agora, na colheita eu ia: colhê arroz, colhê feijão, tirá mandioca. Aí eu ia quando era tempo de cortá arroz. Nós fazíamos assim: todos os vizin faziam mutirão, porque todos botavam roça grande, né? Iam ajudá quando o primeiro já

³⁴⁹ Brito, op. cit.

³⁵⁰ Santos, M. op. cit.

tava bom a roça. A gente ajudava o vizin cortá arroz. Quando terminava eles vinha cortá com a gente. E assim a gente ia fazendo até cortá tudin, porque senão se perde, quando passa a época. E assim nós fazíamos era uma união muito bunita, muito legal!³⁵¹

Esta narrativa revela outro aspecto importante das práticas socioculturais da região do vale do Guaporé, o trabalho realizado em mutirão, também denominado de putirum, uma prática de cooperação mútua entre os moradores de uma comunidade que garante a colheita do arroz e outros produtos. Também é comum se fazer os mutirões de derrubadas e limpezas dos lotes onde será feito o plantio. Além do aspecto econômico, o mutirão se constitui em uma forma de socialização e até de lazer, pois o encontro com as pessoas é algo prazeroso, alegre. Há trocas de experiências e a animação do encontro, da união que supre o problema da mão-de-obra. A cooperação e a solidariedade são aspectos importantes da economia agroextrativista da Amazônia.

As famílias guaporeanas costumam cultivar arroz, feijão, milho, macaxeira, banana, cana-de-açúcar, abóbora, maxixe, amendoim e outros produtos alimentícios. Em alguns locais há a produção do mel e da rapadura. Por falta de mercado, a produção em Pedras Negras era mais para o consumo interno. Em Santo Antônio do Guaporé também antigamente, e até hoje, em menor escala, devido às proibições do IBAMA, se produz a cana e produz o mel. É um processo bem trabalhoso, pois tudo é feito de forma artesanal. Atualmente, em Santo Antônio do Guaporé há apenas a família da Aldenira que produz mel para comercialização. As outras pessoas que fazem são apenas para o consumo. E, em Rolim de Moura do Guaporé como em Tarumã também era costume a produção do mel e da rapadura, em que as mulheres têm uma participação significativa.

A produção de mel em Rolim de Moura do Guaporé está sendo impossibilitada de continuar, segundo Valda Wajuru, devido ao gado de um pastor evangélico e de membros da ECOMEG, que entram nos roçados e destroem a plantação. Problema que discutimos em parte no primeiro capítulo. Os migrantes que chegaram a Porto Rolim e o desenvolvimento do turismo têm prejudicado o desenvolvimento de suas práticas tradicionais.

³⁵¹ Santos, Francisca Glória dos. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 04 de maio de 2009.

O contato com pessoas de outras regiões sempre modifica algumas práticas sociais, alguns costumes. Um exemplo disto, é a colheita do arroz que, tradicionalmente é cortado cachinho por cachinho, como tive a oportunidade de participar deste processo em Laranjeiras e Pedras Negras. Já em Tarumã, como um dos filhos do seu Dino Santiago já viajou por outras regiões, acabou introduzindo o método de cortar a meia palha que se faz com um cutelo, instrumento de trabalho que não era conhecido. Também em São Miguel do Guaporé há um único homem branco, paulista, casado com uma mulher negra, que utiliza este método de colheita. Sua esposa, a Aldenira explica como se faz e conta como se dá a sua participação nesta atividade de colheita:

Ajudo, carrego arroz pra ele. Ele colhe a meia palha, cortado assim, não é no cachinho não, é no cutelo. Aí faz aqueles molho e eu vou carregando. Ele fez uma banca que tá até ali fora. Ele põe na corda e bate, vai batendo o arroz. Num instantinho ele bate um bucado de arroz. Porque nós aqui os quilombos, os antigo, antigamente, no tempo do meu pai colhia na faquinha, aqueles cachinho por cachinho. Mas aquilo custa demais! Aí quando eu fiquei com ele, que ele não é daqui. Eu fiquei admirado, né, eu nunca tinha visto assim de cortá com o cutelo. Rapidinho ele colhe, né, alqueire e alqueire de roça. Num instantinho ele corta aquilo. Tudo dele é rápido, é tudo diferente de nós, a tradição nossa. Porque nós aqui, os quilombo eles são muito assim, trabalha bem feitinho, mas devagarzinho. E o povo lá do sul não, lá de fora, tudo deles é rápido. Eles quer progredí mesmo, sabe? Ter as coisas. Não é como nós. Nós aqui é sossegado, os meus irmão³⁵².

Esta narrativa de Aldenira traz em seu bojo uma reflexão acerca dos modos de vida locais e o dos sulistas que têm ritmos diferentes de trabalho, maneiras diferentes de ver o mundo. Nem sempre as pessoas do local estão dispostas a incorporar novas técnicas e novos hábitos, como é o caso da colheita do arroz à meia palha, utilizando o cutelo, de forma que de uma vez, colhe todos os cachos de arroz de uma arrozeira; enquanto que a colheita tradicional é feita com uma faca, cortando cachinho por cachinho, o que demora bem mais tempo. São práticas e

³⁵² Carvalho, op. cit.

visões que, em alguns momentos se chocam, pois, muitas vezes, os que vêm de fora não compreendem a dinâmica dos povos da floresta, considerando-os preguiçosos e sem interesse de progredir ou de “ter as coisas”. A vida na floresta tem um ritmo próprio como conta a Maria Beatriz Santos, 44 anos, que reside na comunidade de Jesus há mais de 30 anos:

Agora, vivê na floresta é assim, a senhora vai, pesca. Vem em casa, come. Aí descansa, aí vai pra roça trabalhá. Aí chega de tarde tá cansada, vai toma um banho, vai deita, descansando. É gostoso trabalhá assim. Quando tô trabalhando na roça, como eu tô trabalhando agora, eu dou graças a Deus, quando clareia. [...] E eu trabalho mesmo, não dou moleza não. Nós carrega lenha dali de dentro, 2000 metros; de lá pra cá nós carrega lenha nas costa. Ontem, nós ainda fomo. Cada um trouxe um rolo de lenha pra torrâ essa farinha aí. Mas é gostoso viver assim³⁵³.

São formas diferentes de ser e viver com ritmos diferentes, mas não tem nada de moleza, como mostra a experiência de dona Maria Beatriz, pois é uma vida de muito trabalho e artesanal. São temporalidades diferentes. As pessoas fazem o seu tempo de acordo com as suas necessidades. São povos que têm uma relação intensa com o meio ambiente. As estações do inverno e do verão moldam as atividades necessárias à sobrevivência como analisa a Maria Isabel Tomichá Beltrão:

No inverno, a gente as coisa fica um pouco mais difícil tanto na caça como na pesca. Os peixe vão longe, vão pra mata que alaga tudo. Aí fica mais difícil pra gente. Aí a gente come assim mais galinha que a gente cria, pato, e assim pra ir passando. E aí no verão é bom, porque tem tudo pra gente. Tanto da caça da mata como do rio, os peixe, escolhe a vontade. No verão é fácil, fácil mesmo! Se a senhora quiser pegá os peixe, até com panela pega. É verdade? Quero que a senhora

³⁵³ Santos, M., op. cit.

venha pra cá no verão pra senhora vê. É muito bom!³⁵⁴

O inverno é caracterizado como o tempo de maiores dificuldades para se conseguir a caça e a pesca para a alimentação. Uma das alternativas é a criação de pequenos animais que supre esta necessidade. O verão já é o tempo da fartura, da abundância de caça e peixes. Há outras qualificações para esses tempos como define a dona Teodora Coelho dos Santos:

O verão é muito bonito, muito alegre! Fazendo a plantação. Eu pelo menos, plantava a minha cebola. Era tão bonito. [...] Mas no verão é uma beleza! O inverno é mais feio, todo chuvoso. Tudo triste, não tem alegria! Você acorda tá chovendo, tudo molhado, né? E no verão não, alegre, os passarinhos cantando. Você não vê nem passarinho cantando agora. Parece que morreram tudo com chuva.³⁵⁵

A relação das mulheres com o meio ambiente é tão forte que chegam a qualificar o verão como bonito, alegre, uma beleza, por ser um tempo de fartura; enquanto que o inverno torna-se feio, triste, chuvoso, nem os passarinhos cantam. Entretanto, as duas estações são necessárias e complementares, pois sem a chuva não pode haver um bom plantio, não há a renovação dos solos e das plantas. Percebe-se que no período das chuvas há uma redução no ritmo de trabalho, visto que não se pode fazer plantação ou simplesmente cuidar da cebola. É o tempo de comer os frutos da colheita anterior. Talvez a essa mudança seja associado a alegria à estação do verão e a tristeza ao inverno.



Colheita do arroz – Pedras Negras – Foto: Tereza A. Cruz

³⁵⁴ Beltrão, op. cit.

³⁵⁵ Santos, T., op. cit.

Farinhada

Um dos produtos que faz parte da dieta alimentar da região do Guaporé, juntamente com o peixe e a carne de caça é a farinha de mandioca. Também se constitui em um dos principais produtos comercializáveis. A farinhada é um trabalho que envolve toda a família. Há dois tipos de farinha produzidos no vale do Guaporé: a farinha d'água e a farinha seca. A mais comum é a farinha d'água que requer menos trabalho. A Teresa Assunção de Oliveira, da Comunidade de Jesus conta como é o processo de produção deste tipo de farinha:

Arranca a macaxeira, carrega, casca ela tudin, põe n'água, com dois, três dia ela já tá boa. Traz ela prum negócio chamado prensa, põe um rolo de pau grande assim, aí põe dois varão assim bem compridão, fica assim estirado, fica fazendo peso, de entaúba, bem pesado pra água ir descendo. E no outro dia, a gente levanta de manhã, duas hora da madrugada, vai pra peneira, penera tudin, passa esse sebo de boi, passa pano quente tudin, aí joga a massa dentro e vai mexendo. Eu ajudei muito³⁵⁶.

Este relato de Teresa revela como ela domina o processo de produção da farinha d'água. As mulheres participam ativamente da farinhada, principalmente para descascar a mandioca e peneirar a massa, como vemos na foto abaixo. Entretanto, quando necessário, elas também arrancam a mandioca, carregam o produto do roçado e torram a farinha, atividades que costumam ser realizadas pelos homens por exigir grande esforço físico.

Em Pedras Negras também se produz muita farinha. A dona Aniceta não poderia está fora deste trabalho. Ela esclarece como faz a farinha seca: “Arranca a mandioca, rela, imprensa e torra”³⁵⁷. A diferença da produção da farinha seca para a outra é que ela não é colocada de molho, por isso que é seca. Necessita ralar. O que, no período em que fizemos a nossa pesquisa de campo, em 2009, era ralada manualmente, pois em nenhuma das comunidades encontramos as condições necessárias para cevar a macaxeira com um motorzinho. Entretanto, havia um projeto para implementação de casas de farinhas

³⁵⁶ Oliveira, Teresa Assunção de. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. São Miguel douaporé, 21 de janeiro de 2009.

³⁵⁷ Pinheiro, op. cit.

equipadas em Pedras Negras e Real Forte Príncipe da Beira, onde há energia 24 horas fornecida pelo Estado.



Produção da farinha – Pedras Negras, Guaporé, Brasil, 2009

Foto: Tereza A. Cruz

A farinha de mandioca é um produto que tem mercado garantido e bom preço, no período em que realizei a pesquisa de campo, tanto nos municípios brasileiros próximos como em território boliviano, do outro lado do rio, possibilitando um aumento da renda familiar. Basta ter coragem para trabalhar, pois dá bastante trabalho para produzi-la, porque ainda é de forma artesanal. Também em Pedras Negras, onde há alguns roçados distantes, o trabalho de produção da farinha se torna bem mais cansativo, como comenta a Maria do Carmo da Silva:

Tivemo uma roça que era uma hora daqui na beira da roça. Uma hora de pés pra arrancá macaxeira, carregá, levá na baía pra deixá pra pubá, fazê farinha. Aí carregava a massa de lá da baía pra casa! Era quarenta e cinco minutos onde tava a casa. E olhe lá o buchão, já entre os dia de ganhá nenê! Eu não tenho vergonha de falá não! Já passei por muita coisa. Vich, Maria! É a vida, fazê o quê? Eu tinha que acompanhá o meu marido, era só nós dois. Onde ele ia eu tinha que tá junto pra

não deixá o meu filho sem isso (gesto de comer).
Uma mãe faz uma terrível coisa por seus filho³⁵⁸.

É mais um testemunho de que pelo bem de seus filhos a mulher enfrenta todos os obstáculos, mesmo estando grávida, porque precisava trabalhar junto com o marido. Também vemos que as mulheres participam de todas as etapas de produção da farinha. Quando a família é maior, elas costumam apenas lavar a mandioca, descascar, peneirar e tirar a goma. Na prática a questão de que os homens fazem o trabalho mais pesado e as mulheres o mais leve precisa ser relativizado, pois a experiência tem mostrado diferente, como questiona a Valda Ibañez Wajuru:

Farinha, a gente faz muita farinha. Farinha é considerado trabalho de homem, que eu vejo falá que é trabalho de homem. Mas só que hoje o que eu vejo hoje é considerado trabalho de mulher, porque quem faz farinha é a mulher. As mulher é que tão mais fazendo farinha. A gente mesmo vai na roça, arranca a mandioca (que a gente faz a mandioca puba); arranca a mandioca, põe n'água, casca elas, imprensa, leva pro forno, torra mesmo. A gente tá canso de torrará a farinha. Um monte de mulher mesmo, a gente pega e torra³⁵⁹.

A realidade é bem mais complexa que a dita “natural” divisão sexual do trabalho. Esta divisão do trabalho também é um construção sociocultural. As mulheres assumem qualquer tipo de trabalho nas comunidades remanescentes de quilombos do Guaporé, quando se faz necessário, pois, em primeiro lugar está a luta pela sobrevivência, pelo bem-estar de suas famílias.

Ainda em relação à farinhada, costuma-se aproveitar para extrair a goma³⁶⁰ e a crueira³⁶¹. A Letícia Marcolino da Silva, 38 anos, moradora de Santo Antônio do Guaporé, onde também produzem muita farinha, tem muita prática neste serviço, como expressa a foto abaixo e o seu depoimento:

³⁵⁸ Silva, M., op. cit.

³⁵⁹ Wajuru, op. cit.

³⁶⁰ Produto extraído da massa da mandioca que serve para preparar tapiocas, beijos e biscoitos.

³⁶¹ Farinha bem fina (semelhante à farinha de trigo) proveniente dos restos da massa da farinha de mandioca que serve para fazer biscoitos, bolos, mingaus.

Ele rela [seu marido], a gente lava, amassa. A senhora vai vê lá no porto quando a gente for tirar foto. Aí a gente lava ela, espreme. Aí a água fica dentro daquele balde lá. Aí quando assenta, aí que a gente vai escorrer. Fica só a goma embaixo. Aí coloca o pano pra chupar, aí depois que ela coisa, a gente penera ela e coloca no sol pra secar³⁶².



Letícia Marcolino da Silva – produção da goma
Santo Antônio do Guaporé, Rondônia, Brasil, 2009

Durante a produção da farinha, as mulheres aproveitam para produzir a goma que é extraída da massa da mandioca, misturada com água, em um pano - conforme explicação da Letícia - a água resultante contém o amido ou goma que após algumas horas estará sedimentada no fundo do balde. A goma é utilizada para fazer beiju, tapioca, biscoitos que auxiliam na alimentação, sobretudo do café da manhã ou da merenda da tarde. Também tiram a goma para vender. Ainda produzem a crueira, como continua explicando a Letícia: “a gente penera a massa, aí fica aquele coisa da massa, aqueles pau, aqueles pedaço de macaxeira relado. Aí a gente seca ele, aí ele fica bem sequin, aí a gente pisa e ele fica desse jeito aqui: parece trigo, mas não é”. A crueira é usada para fazer biscoitos, bolos, mingaus e até mesmo para passar no peixe na hora de fritar, evitando que ele grude na panela. São saberes e sabores que vão sendo construídos no chão cotidiano dessas mulheres da floresta como forma de resistência.

³⁶² Silva, Letícia Marcolino. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santo Antônio do Guaporé, 28 de abril de 2009.

Mulheres pescadoras

A pescaria no vale do Guaporé é uma atividade realizada por homens e mulheres que têm nos rios, igarapés, igapós, baías e lagos os mercados que fornecem uma variedade muito grande de peixes. É uma prática que além de propiciar o alimento também é uma forma de lazer para muitas pessoas por ser uma atividade prazerosa para muitas delas, mas, tem os seus riscos. A maioria das mulheres é pescadora, mas desenvolvendo a pesca para consumo. Só na comunidade do Forte Príncipe da Beira que encontramos mulheres pescadoras profissionais que inclusive fazem parte de uma associação de pescadores. Entretanto, vamos iniciar com os relatos de práticas tradicionais de pesca apenas com instrumentos artesanais. Mais uma vez, é a dona Dionéia do Nascimento que narra a sua experiência:

Eu arpoava. Tinha arpão. Eu jogava arpão... corria e eu trazia na linhada, chegava na beira d'água suspendia, tocava o terçado bem na nuca, embarcava na canoa. Cada pintadão, cada peixe cachorro! Eu pegava sabe o que também? Naqueles tempo, a gente arma o espinhel, né? Eu pegava tambaqui, uns tambaquião!³⁶³

Vemos que as mulheres também utilizavam o arpão, que é considerado mais uma atribuição dos homens pescarem com este instrumento. E a dona Dionéia tinha uma boa pontaria ao lançar o arpão na água para atingir o peixe, garantindo o alimento de sua família. Assim, seu marido tinha mais tempo para outras atividades produtivas. O arpão é mais utilizado no verão, quando a água fica transparente, para matar peixes grandes, como o pintado e o surubim. O espinhel também é muito utilizado para a pescaria. Ela também destaca a fartura de peixes na região.

A população negra do Guaporé aprendeu com os povos indígenas a utilização do arco e flecha para a caça e a pesca. Atualmente, continuam usando a flecha apenas para a pescaria. Algumas mulheres também dominaram esta prática atribuída aos homens. Vejamos a narrativa de Valda Ibañez Wajuru:

Eu gosto de caçá, pescá. Lá quando a gente tá a gente vai pescá com bastante mulher numa canoa,

³⁶³ Nascimento, op. cit.

três, quatro mulher numa canoa. As vez, a gente levanta três hora da manhã, arruma nossas flechas e vamos pescá, sair de canoa, porque nos não tem barco. Nós rema mais de duas, três horas de viagem, rema subindo o rio. Pesca, chega tem veze seis horas, sete horas da noite. Só com a nossa flecha, nós não tem espingarda, só a nossa flecha, facão, linhada³⁶⁴.

É comum as mulheres saírem acompanhadas para pescar, pois além de tornar a atividade mais prazerosa, compartilhando com outras companheiras, em caso de perigos é mais fácil de enfrentar. Neste caso relatado acima elas passam o dia todo nessa pescaria, dominando também a navegação no rio em canoas movidas a remo. As mulheres se tornaram também exímias remadoras, pois a canoa é o principal meio de transporte da região. Os principais peixes são: pintado, tambaqui, piranha, pacu, tucunaré, traíra, pacu, piau, matrinchã, piranha doce, jaturana, curvina, barba chato, sardinha amarela.

Algumas mulheres que não aprenderam a pescar com arco e flecha, acompanham os seus maridos nesta prática cotidiana dos ribeirinhos do Guaporé, como é o caso de dona Maria Beatriz dos Santos, às margens do rio São Miguel:

Ele vai flechá e eu fico pegando piloto pra ele na canoa. Aí ele vai em pé, na frente, com a flecha e o arco. Essa flecha aqui; os arco tão ali. Aí ele vai: “Tu pega piloto e eu vou flechar”. Tá bom. Aí eu começo pegar piloto, ele mata um peixe, mata dois, pintado. Ele vai em pé na proa da canoa e eu vou atrás, aguentando a canoa ali... acerta um [...] Aí nós volta, chega aqui, eu charqueio, nós põe pra secá.³⁶⁵

Assim, a Maria Beatriz acompanha seu marido na pescaria, comandando a canoa para que ele possa flechar os peixes. Como o pintado é um peixe grande e eles moram distantes dos outros parentes, ela salga parte do peixe, garantindo alimento para mais dias. Ela comenta como faz: “Salga e põe pra secá. Fica bonito, branquin ele. Eu faço as manta dele grande e ponho no sol pra secá. Aí nós só come a

³⁶⁴ Wajuru, op. cit.

³⁶⁵ Santos, M. op. cit.

cabeça, o espinhaço dele e só. Faz o molho e fica aí”³⁶⁶. Assim, temos a produção do peixe seco já que esta família, como a maioria do Guaporé, não possui geladeira.

A pesca artesanal pode ser realizada com arpão, arco e flecha, linhada, espinhel, caniço, dependendo do tipo de peixe que se desejar fisgar. A dona Aniceta esclarece como pesca com caniço:

Eu pesco de caniço, pesco de linhada. Caniço é com a linha, a gente enfia uma isca no anzol e joga ela n'água. Aí bate a água, não demora o peixe começa a pinicá e a gente puxa ele. De linhada também. Eu gosto muito de pescá. Pego piranha, piau, pacu, matrinhã, tudo isso eu pego³⁶⁷.

Esta pesca artesanal faz parte do modo de vida dos povos indígenas e das comunidades remanescentes de quilombos, propiciando alimentação saudável para eles e preservando os peixes.



Sara Lino – Pescaria no rio Guaporé, Brasil, 2009

Foto: Tereza A. Cruz

Outra mulher que tem o maior prazer em pescar é a Sara Lino, boliviana naturalizada brasileira, casada com um quilombola de Laranjeiras, com quem tive a alegria de participar de duas pescarias pelo

³⁶⁶ Wajuru, op. cit.

³⁶⁷ Pinheiro, A., op. Cit.

rio Guaporé, uma delas retratada na foto anterior. Nesta pescaria o marido de Sara fogueou uma arraia e ela, com muita habilidade retirou o fígado dela para fazer remédio. A pesca é feita de canoa e com caniço e linha. Ela relata a sua experiência:

A pescaria mais que a gente faz aqui é na canoinha, no reminho, vai pescá. Nesse tempo cheio vai pescar no gapó, em tempo seco vai pro rio. Só no rio, não pode entrá no mato, né? Nas beira da praia, beira do rio, pesca muito. É muito bom. Eu gosto demais³⁶⁸.

De acordo com o tempo, inverno ou verão, se escolhe os locais mais apropriados para a pesca, seja no igapó ou no rio. De qualquer forma a pescaria requer o conhecimento dos locais onde os peixes estão. A Sara é uma boa pescadora que conhece bem esses locais e sempre volta com peixes. Em Laranjeiras, ela costuma sair para pescar com suas companheiras ou com seu marido.

Até para preparar o peixe há um modo todo especial que é o tique nos peixes pequenos para separar as espinhas, facilitando na hora de comê-lo. Isso tudo faz parte dos costumes que foram transmitidos de geração a geração.

Uma habilidosa pescadora que tem a fama de “transformar folhas em peixes” é a dona Maria de Nazaré Ferreira Lima, 62 anos, conhecida como Nazinha, moradora antiga da Comunidade do Forte Príncipe da Beira, ela explica a razão desta fama: “o Carlos da Flora ele falava que eu transformava as folhas em peixe, porque ele ia e não pegava e eu ia e pegava”³⁶⁹. Segundo a sua irmã Francisca Glória Júnia dos Santos, ela nunca foi pescar sem trazer peixes. Dona Nazinha é uma mulher destemida que pescava sozinha, muito habilidosa e conhecia muito bem os locais de pesca, tendo até uma pedra com o seu nome gravado, onde ela gostava de pescar:

Lá eu pescava. Eu butava um chapéu grande na cabeça, de palha. Aí eu ficava lá pescando, era só puxando piau. Era cada piauzão assim! Pegava era muito mesmo! No verão é bom, a gente vai aí nas

³⁶⁸ Lino, op. cit.

³⁶⁹ Lima, Maria de Nazaré Ferreira Lima. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 04 de maio de 2009.

pedra. Fica seco que dá de cruzá com água por aqui (cintura) nas pedras pra pescá³⁷⁰.

É interessante que esta pescadora tinha uma relação tão forte com o rio e os locais de pesca que até tem um local preferido com seu nome gravado na pedra. Nesse sentido estabelece-se uma relação subjetiva e até de certa forma afetiva com os locais de pescaria. Ali ele tem total domínio da situação, se sente em casa. Durante o verão há uma fartura muito grande de peixes e a dona Nazinha sabia aproveitar muito bem esta oportunidade para fisgar peixes grandes. Ela também pescava com sucesso os quelônios:

Eu já pesquei tracajá de linhada. A primeira vez que eu pesquei eu peguei uma tartaruga grandona assim, macetona. Aí depois embarquei a tartaruga, joguei a linhada de novo, peguei um capitari deste tamanho (grande)! Já pesquei muito, pesquei demais!³⁷¹

Os quelônios fazem parte da dieta alimentar da população guaporeana. Agora a sua pesca está proibida pelo IBAMA, mas como faz parte dos costumes as pessoas sempre dão um jeito de pescar tracajá para o consumo.

O rio traz presente também o imaginário destas populações ribeirinhas, o mundo dos encantados, dos seres sobrenaturais. Assim, em uma prática cultural como a pescaria, pode se ter visões, como aconteceu com a dona Luísa Virgolino Borges:

Nós ia na canoa. Eu gostava de ir na popa, remando. E quando chegou aqui era a mesma coisa. E aí, um dia, eu só vivia pescando, ainda não tinha filho, né, só vivia pescando. A senhora acredita que eu vi uma cabeça me olhando dentro d'água! Tinha um monte de boto, boiando assim, aí eu vi essa cabeça mesmo assim: "Olha aí, olha aí!" ele mergulhou e não saiu mais. Uma cabeça de gente dentro d'água me olhando! E ela falou: "Quem será?" Não sei. Aí fomo lá, me deu uma febre no rio, do susto, né? Aí voltaram comigo. E eu de noite, sonhando que os boto entravam pela

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Ibid.

janela, levavam o meu chinelo. Diz que entravam pela janela pra me levá... Até hoje eu tenho medo. Eu não tomo banho no rio, nadando nem a pau! Só com a cuia, com a vasilha. Tenho medo³⁷².

O boto é uma figura mítica presente no imaginário dos ribeirinhos, temidos, sobretudo, pelas mulheres, como revela a experiência de dona Luísa, que, até hoje, já aposentada, residindo na cidade de Costa Marques tem medo de tomar banho no rio. Há uma atitude muito grande de respeito aos “encantos” da natureza. No Guaporé, as pessoas respeitam muito o rio e os seus mistérios, temendo tomar banho dentro do rio, nadando. Por isso que, a maioria prefere tomar banho no rio, mas apenas jogando água no corpo com a cuia.

A dona Nazaré Gomes da Silva, a nossa narradora mais velha, 82 anos, de uma sensibilidade muito aguçada, que costuma ter visões desde criança, narrou uma experiência incrível durante uma pescaria no Guaporé. Ela e sua irmã Genoveva saíram para pescar, de canoa, no rio, em um dia sete de setembro, sem o consentimento da mãe delas. Vejamos o que aconteceu:

Quando eu olhei pro lado de baixo, foi aquela água que tava subindo, subindo... Menina de Deus! A canoa subiu – eu conto pra senhora - eu olhava pra baixo, eu via o Guaporé um fio de linha. Correu mais de cinco voltas assim. E a minha irmã queria caí, n’água, gritando. Digo: “Não cai n’água. Não adianta. Se você caí n’água, o que que vai fazê? Você vai morrê, porcaria! Você sabe o que é isso? Isso é o Papai do céu”. Levantou um vulcão de água no Guaporé, um vulcão de água. Como é que eu não vou ter medo?³⁷³

Quando ouvi esta narrativa não consegui entender o que estava acontecendo, mas, depois, lendo o livro de Maria de Lourdes Bandeira, ao falar sobre a comunhão dos santos e encantos, entendemos que se tratava de uma forma de encanto. Segundo esta autora, “os encantos podem ser mais ou menos pesados. Os mais pesados não deixam a sua forma aparente, manifestam sua presença através de fenômenos naturais, levantando ‘ponta de água’, ‘crescendo’ a água, fazendo barulhos ou

³⁷² Borges, op. cit.

³⁷³ Silva, M., op. cit.

emitindo sons diferentes”³⁷⁴ E dona Nazaré considera que foi um castigo de Deus: “Acho que ele fez aquilo pra mostrar pra gente que ele é um Poderoso, porquanto nós não tinha necessidade de fazer isso, essa pesca. Eu com a minha irmã. A minha mãe não queria que ela saísse, que nós saísse pra pescar. Não tinha necessidade, né?”³⁷⁵ A noção de castigo divino na região ainda é forte, sobretudo quando se trata de desobediência aos pais.

Os rios e lagos também são habitados por bichos como a cobra grande, o arraião, a piraíba e o jaú que se constituem em perigos para as pessoas, como fala a dona Aniceta Mendes Pinheiro: “O maior perigo é a cobra grande, pode botar na canoa da gente. A olada muito forte que alaga também. Tem muito perigo n’água”. A olada é a onda grande nos rios formada pelos ventos. Também é denominada de banzeiro em outras regiões da Amazônia. Podem alagar as canoas.

Em alguns locais, como em Pedras Negras as ariranhas também se tornam perigosas, colocando em risco a vida das pessoas. Dona Teodora diz que parou de pescar com medo delas e conta que, “outro dia, um menino, quase que o bicho pega ele aí. Mordeu ele, queria morder ele. Ele batia no remo nela e ela mordida o remo do menino. Até que o menino conseguiu se encostar na beira e sair em terra. Aí no porto. Tem muita ariranha!”³⁷⁶

As onças também se tornam perigo para as pessoas que pescam. Por isso, é melhor está sempre acompanhada nesta atividade. Ouvimos vários relatos pitorescos relacionados a encontros com onças durante a pescaria . A Sara Lino relata um desses acontecimentos marcantes em Laranjeiras:

Outro perigo que nós passemos também, que nós ia com o meu marido dentro do gapó, bem rasinho assim. Aí nós vinha remando; remando e conversando. Tinha um pau caído grosso. Quando nós olhemos assim dava uns cinco metro, duas onça. Aí nós paremos a canoa, eu olhei assim: “Jesus, valei!” Se é pra mergulhá tá rasinho, se é pra mim subí, eu tava de butina, eu não vou conseguí subir nos pau. E as duas onçona. Nós sem arma, né? Nós fiquemos quieto, parado. A onça deu uma olhada pra nós assim. Aí continuou.

³⁷⁴ Bandeira, op. cit., p. 205.

³⁷⁵ Silva, op. cit.

³⁷⁶ Santos, T., op. cit.

Também nós fiquemo, não mexemo com elas. Passaram. Mas nós passou um apuro, porque tava rasinho, né? Eu não ia conseguí subir nos pau. Os pau bem retinho, não tinha galho. É muito ruim!³⁷⁷

Há situações de perigos em que as pessoas não têm como se defender, a não ser pela fé, como neste caso relatado acima. É preciso aguardar quietas e torcer para que não sejam atacadas pela fera. Não precisa nem ver a onça, pois só o seu esturro já assusta as pessoas, despertando o medo. E as reações são as mais variadas. Quando se está realizando uma pescaria também há perigos de cobras tão comuns no Guaporé que podem virar a canoa ou atacar as pessoas quando acidentalmente caem n'água.

Durante uma pescaria acontecem situações inéditas, que ouvi muito no Guaporé, que fazem parte dos modos de vida das comunidades ribeirinhas, como Valdereis Ribeiro Dias, moradora do Real Forte Príncipe da Beira, quando caiu da canoa na baía, onde tem muitos puraquê, peixe elétrico, que dá choques nas pessoas. Realmente, as mulheres do Guaporé que enfrentam os rios, baías, igapós e lagos para pescar têm muitas histórias para contar. São histórias que fazem parte dos modos de vidas das populações ribeirinhas do Guaporé. Todavia, o que discuti neste item é que as mulheres participam ativamente das atividades da pesca, sobretudo durante o verão, quando as pescarias demoram menos tempo e não precisa de longos deslocamentos para conseguir os peixes que se tornam mais abundantes. Desta forma os homens ficam mais livres para realizar outras atividades produtivas.

No período do inverno, como se torna mais difícil encontrar os peixes, necessitando na maioria das vezes de longos deslocamentos são os homens que assumem mais a pescaria. Entretanto, no verão esta atividade passa a ser assumida mais pelas mulheres, por ser mais rápido capturar os peixes e garantir a alimentação da família. Só de vez em quando os homens precisam caçar para variar a alimentação.

Na comunidade do Forte Príncipe da Beira há algumas mulheres que assumiram a pesca profissional. São membros da Associação dos Pescadores e possuem a carteira de pescadoras. O interessante é que todas essas mulheres pescadoras trabalham ao lado de seus maridos, enfrentando os riscos da profissão, como narra a Maria das Dores:

³⁷⁷ Lino, op. cit.

As vez é muito perigoso também que a pessoa saí à noite. As vez a gente sai aqui sete hora da manhã, sabe Deus a hora que nós chega em casa! Nós não tem hora de chegá não. O presidente lá falou que a vida de pescador é arriscoso. E é mesmo que a gente não sabe, né? Tem jacaré de todo tamanho, tem cobra, né? [...] A vida de pescador é assim, é uma aventura muito grande, muito perigosa! A pessoa tem que sabe andá no rio³⁷⁸.

É um trabalho em que as pessoas precisam ficar muitas horas seguidas no rio, de dia ou de noite, com sol, com chuva ou com sereno e arriscando suas vidas. É preciso saber navegar no rio, conhecer os seus caminhos, os locais apropriados para a pescaria e há sempre surpresas. Ela e seu marido já passaram um susto com um jacaré, como ela própria continua narrando:

Uma vez, foi eu, ele e o irmão dele. Nós ia indo aí veio um jacarezão maceto. O jacaré colocou na gente, botou a gente pra subí em cima do barranco. Sorte que quando ele falou: “Sobe em cima do barranco”, nós subimo. Se nós tivesse na canoa eu não sei o que que ia acontecê não. Muito grande o jacaré mesmo³⁷⁹.



Maria das Dores V. Rodrigues – Pescaria no rio Guaporé, Brasil, 2009
Foto: Tereza A. Cruz

³⁷⁸ Rodrigues, Maria das Dores Vieira. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, Maio de 2009.

³⁷⁹ Ibid.

A Maria das Dores e suas outras companheiras pescadoras assumem com coragem esta profissão, sendo companheiras de seus maridos. É um trabalho que garante a sobrevivência da família, mas, também há momentos de descontração, como ela mesmo ainda fala: “As vez eu bagunço com ele quando nós tamo pescando. Jogo ele dentro do rio (risos)”. É preciso saber quebrar o ritmo de dureza do trabalho e brincar com o seu marido. Tudo isso faz parte da dinâmica da vida dos ribeirinhos que assumem a pesca como profissão.

Mulheres Caçadoras

Desde os primórdios da humanidade, uma das atividades consideradas tipicamente masculinas, pela divisão sexual do trabalho é a caça. Todavia, as mulheres subvertem padrões socialmente estabelecidos e até neste campo, muitas delas no Guaporé também atuam, como é o caso da dona Dionéia do Nascimento: “Caçava, quando era antigamente, não tinha negócio de nada, ‘não mata bicho, não mata aquilo’. Eu caçava. Eu atirava bem de 22. Um passarinho deste tamanho, lá no olho do pau, eu acertava”³⁸⁰ Ela conta que um dia seu marido duvidou que ela tivesse uma boa pontaria e fizeram uma aposta, pois ele não acreditava que ela acertasse com o tiro um passarinho no olho de uma árvore no alto. Ela pegou a espingarda 22 dele e acertou o passarinho, ganhando a aposta, uma boa quantidade de cernambi:

Era um monte assim! Fiquei com tudo, ganhei. Eu matava. Quando ele ia pro mato, sabe o que eu fazia? Não tem esse bichin assim, tucano, tinha muito lá. Pulava num galho e eu pá; quando pulava noutro e eu pá. Era só derrubando os tucano no chão! Os homem de lá que queria que nós saísse de lá tinha medo de mim³⁸¹.

Mulheres ousadas quebram os estereótipos de gêneros que são estabelecidos culturalmente atuando destemidamente em espaços considerados como masculinos. Acabam também sendo respeitadas e temidas pela habilidade com a espingarda. A Sara Lino também tem boa pontaria com a espingarda e gosta de caçar:

³⁸⁰ Nascimento, op. cit.

³⁸¹ Ibid.

Olha, eu gosto de caça. Só que o meu marido não gosta muito, mas antes, eu saía caçá. Tinha uma pescadora aqui, ela gostava de caçá. Quando ela ia caçá assim pra mata, eu falava pra ela: “Quando você for caçá, me chama que eu quero ir”. Aí eu saía com ela caçá, com o esposo dela, né, nós ia caçá. Eu gosto muito de caçá só que o meu marido não, ele tem medo assim, não tem costume³⁸².

Este relato inverte os papéis de gênero historicamente estabelecidos, pois ela gosta de caçar e seu marido não. Ele é filho do Guaporé, mas passou um tempo estudando em Porto Velho. Depois retornou à comunidade como professor. A Sara sempre viveu embrenhada nos rios e florestas da região tanto do lado da Bolívia quanto do Brasil. Como é perigoso ir para a mata sozinha, ela acabava indo com um casal de vizinhos. Todavia, às vezes não precisa entrar na mata para conseguir uma caça, pois os bichos do mato podem aparecer na beira do rio e as mulheres que sabem atirar aproveitam para mata-los, como a Sara quando estava pescando com o seu marido e apareceram capivaras e ela atirou e acertou em duas, não errando nenhum tiro. São histórias incríveis que revelam a habilidade da Sara com a espingarda, que mesmo com o balanço da canoa devido ao banzeiro, conseguiu acertar as capivaras, que serviram de alimento para ela e os vizinhos, pois é prática corrente a partilha da caça com vizinhos e parentes. É interessante destacar que nesta ocasião a Sara estava acompanhada de seu marido, mas é ela quem dispara a espingarda.

Há outras formas de caçar sem a espingarda, utilizando o cachorro ou armadilhas, como, mais uma vez, relata a Valda Ibañez Wajuru:

Caçá sempre nós caça mais é paca, tatu, cotia. Com cachorro. Ele sabe os lugar que a gente vê fruteira, comida. E muita vez a gente sente o cheiro do animal e põe os cachorros. Os cachorro corre atrás e nós corre atrás até ele entrá dentro do buraco. Aí a gente procura, porque tem o buraco que tem o suspiro, né? Aí a gente tampa o suspiro e cutuca ele até. Então, muitas vez, tampá, cutuca, esperando dentro do suspiro. E quando ele saí bate o pau na cabeça dele. Só de pau que mata!³⁸³

³⁸² Lino, op. cit.

³⁸³ Wajuru, op. cit.

São técnicas que parecem simples, mas, que no fundo, requer conhecimento da mata, dos locais onde os bichos costumam ficar e até da sensibilidade das mulheres para sentir o cheiro do animal. Habilidades que só se adquirem com as experiências que são transmitidas oralmente ou as pessoas aprendem pela observação, pela curiosidade. A Valda continua descrevendo a outra forma que elas caçam em Rolim de Moura do Guaporé: “A gente põe muito assim, na época do arroz, coloca aquelas arapuca pra pegar nambu, pra pegar rolinha, pegar aqueles macuco, eu sei fazer. Eu já peguei muito. Agora de espingarda nós não tem prática bem”³⁸⁴. As arapucas são formas tradicionais muitas utilizadas ainda na região. Na floresta de Mayombe também é prática tradicional a utilização de armadilhas feitas de madeira para capturar os animais. Entretanto, este domínio ainda é quase que exclusivamente masculino, como analisaremos adiante.

Mulheres artesãs

A floresta oferta muitas matérias-primas que são aproveitadas para a confecção de produtos artesanais com valor de uso e de troca. As mãos femininas tecem cestos, paneiros e vassouras; confeccionam colares, brincos, pulseiras, anéis; transformam a argila em potes, painéis e outros utensílios domésticos. A Maria Isabel Tomichá Beltrão conta como produz a vassoura:

A gente tira o cipó, chega em casa, aí a gente corta o tamanho certo pra vassoura e vai cascar tudin, rapa com a faca, fica bem branquinha. Daí a gente vai trançar ela igual ao cestinho, do mesmo jeito, a gente casca ele bem e aí vai tecê o cesto³⁸⁵.

As mulheres são muito habilidosas nos trançados e tramas como para produzir a vassoura, cestos, esteiras ou outros produtos culturais. A arte artesanal é uma atividade que é feita junto com outros afazeres. Por isso é difícil dizer ao certo quanto tempo demora para produzi-lo. As mulheres são polivalentes, elas fazem várias atividades ao mesmo tempo e têm uma criatividade incrível, encontrando até tempo para estudar nem se que na hora em que está preparando o almoço, como é o caso da

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Beltrão, op. cit.

Maria Isabel. Ela também produz colares e cortinas com sementes, de frutas da mata.

As mulheres sabem aproveitar muito bem os recursos florestais para transformá-los em cortinas, cestos e outros utensílios. Em Santo Antônio do Guaporé a produção artesanal é apenas para uso, pois não há mercado para vender e tudo é feito manualmente. Para furar as sementes com as quais fazem as cortinas, colares e outros produtos é o maior sacrifício, furando os dedos. O ideal seria furá-las com uma broca ou furadeira. Para isto precisa-se de energia elétrica. E, no momento da pesquisa de campo, esta comunidade estava sem este serviço.

Na Comunidade do Real Forte Príncipe da Beira, que fica próximo da cidade de Costa Marques, as mulheres formaram uma Associação para produzir artesanato com recursos naturais. A Valdereis Ribeiro Dias, que coordena o trabalho relata como fazem para conseguir a matéria-prima:

É por época. Tem época da seringa, a gente vai e colhe a seringa, a fruta pra gente fazê os enfeites, aí a gente vai no mato buscá a castanha ou a gente encomenda. A gente tem ali o pai da França que é nosso amigo. Ele vai pro mato, traz o ouriço pra nós. E aí a gente vai pro mato, todo mundo vai pro mato tirá cipó, raízes, troncos, essas coisas, canoa de najá. Aí a gente vai e tira³⁸⁶.

É um trabalho coletivo que torna agradável o processo, pois as mulheres vão juntas para a mata para coletar os cipós, as raízes, os troncos que serão transformados em artesanatos, sobretudo, através da confecção de produtos decorativos e utilitários. É interessante que elas também contam com a ajuda de alguns homens, sejam amigos ou os próprios maridos, que algumas vezes as acompanham na floresta para a extração do bambu, fibras vegetais e outros recursos naturais para a produção artesanal. Elas também fazem vários produtos com a fibra da bananeira. A Valdereis explica o processo de produção:

E da banana a gente corta a bananeira e aí vai cortá ela pra tirá a renda, né, que é aquilo ali. Põe pra secá. E depois, o restante a gente corta miúdo pra cozinhá pra tirá a fibra. Quando tá levantando fervura a gente coloca três colheres de soda. Usa

³⁸⁶ DIAS, Valdereis Ribeiro. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Forte Príncipe da Beira, 05 de maio de 2009.

soda pra ela dá liga, pode desmanchá. Aí é só deixá fervê. Depois a gente vai pra peneira. Joga na peneira e vai lavá. Lava ela até sair toda, ela é muito lisa, até ela ficá áspera. Depois que ela fica áspera bem aí ela já tá boa de espreme. A gente espreme bem. Aí leva ela pra bacia e coloca, vai, coloca cola, a cascorex. A gente usa a cascorex que é a melhor, né? Aí depois que coloca a cola aí é que vai pra cá³⁸⁷.

Após este trabalhoso processo de produção da fibra da bananeira, ela pode ficar rústica, que é a cor que ela sai, ou se quiser ela branca, deixa de molho na Q-boua. Também as fibras podem ser coloridas com tingimento natural, utilizando o cajuru, o urucum e o açafreão, dependendo da cor desejada. Este processo de produção da fibra de bananeira as mulheres aprenderam com uma instrutora do SENAR. Hoje, fazem vários produtos artesanais com ela o que tem proporcionado a geração de renda, pois os produtos são comercializados na própria comunidade e em feiras locais, estaduais e nacionais. Estão procurando várias parcerias para fortalecer esta produção de artesanato com recursos naturais. Assim vão aprendendo novas técnicas para um melhor aproveitamento dos recursos naturais para a produção artesanal que cada vez mais tem se tornado uma importante fonte de renda para as mulheres.



Valdeireis Ribeiro Dias – Forte Príncipe da Beira, Brasil, 2009
Foto: Tereza A. Cruz

³⁸⁷ Ibid.

Este trabalho artesanal desenvolvido pela associação das mulheres do Forte Príncipe da Beira revela como que a tipologia ancestral da cestaria que é uma forte expressão cultural da região foi sendo ressignificada pela aprendizagem de produção de novos produtos artesanais com novas técnicas e aproveitamento de outros recursos naturais a partir do incentivo e formação realizada por técnicos governamentais.

Trabalho das mulheres na ótica masculina

A respeito da vida de mulheres e das atividades por elas desenvolvidas na floresta, encontramos alguns homens, que se posicionam manifestando o que pensam, interpretando aquilo que acompanham no cotidiano. Este é o caso do seu Tibúrcio Xavier Dantas, 88 anos natural de Mossoró, Rio Grande do Norte, que na condição de *soldado da borracha* foi morar na região e se casou com uma mulher indígena. Atualmente, reside na comunidade do Forte Príncipe da Beira. Ele analisa a situação da mulher no Guaporé nos seguintes termos:

A vida da muié no Guaporé é uma vida boa, uma vida sofredora também. A muié tem sofrido muito, trabalha demais! Olha, essa daí [a sua esposa Benigna], se for contá a vida dela a senhora não sai daqui mais nunca. Fica só sentada conversando com ela... Se ela for contá a vida dela de pequena, dela mesmo com as irmãs dela lá no seringal do pai dela... Rapaz, a vida da muié é sofredora, a mulher é sofredora! A muié trabalha muito. Tem muié aqui que trabalha mais do que os homem. Tem homem aqui que espera a muié trazê pra dentro de casa, se a muié não for trabalhá ele não come, não tem donde comê, a muié tem que dá comida pra ele. A muié se vira é em tudo, é em roça, é em agricultura, em pescaria, lavá roupa, é em tudo³⁸⁸.

Seu Tibúrcio, como outros homens com quem conversamos, reconhece o valor das mulheres da região que têm uma vida de muito sacrifício e trabalho, conforme expresso também nos relatos das próprias

³⁸⁸ Dantas, op. cit.

mulheres. Muitas vezes essas mulheres trabalham mais que os homens. Alguns desses homens, na visão dele, são preguiçosos e ficam esperando que suas mulheres trabalhem para colocar comida dentro de casa. Ele também destaca que “a muié se vira é em tudo, é em roça, é em agricultura, em pescaria, lavá roupa”, ou seja, elas têm uma versatilidade incrível, não descansam, são audaciosas, enfrentando todo tipo de trabalho na defesa da vida de seus filhos, mas enfrentam também, muitas vezes, além da falta de reconhecimento desse trabalho duro a violência de seus maridos, como continua analisando de forma crítica o seu Tibúrcio:

Feliz aquela muié que arruma um marido bom. E quando ela arruma um que não vale nada! Só esperá que ela dê em casa pra ele comer? Aí é que tá o negócio... Aqui tem gente mesmo que a muié trabalha! Você não vê essa muié daí? Como é que ela chama? Do Guilherme? A Angélica! Pra que uma muié mais danada de trabalhadeira do que aquela? A muié capina, a muié derruba, a muié roça, a muié faz farinha, a muié arranca macaxeira, a muié panha arroz, a muié pila arroz. É um sapiroco essa mulher! E, às vezes, o marido enche a cara e ainda dá-lhe na cara dela no tapa. A muié fica de cara inchada. Um cabra desse merece uma boa pisa, rapaz! Cabra sem vergonha! E a casa cheia de filhos! [...] Vive batendo na muié e todo mundo sabe disso. E a pobre da muié trabalha, cria os filhos, uma maior penitência! E um vagabundo daquele e ainda arrumando muié pra um lado e pra outro! Ah, rapaz, tenha paciência! O que é isso?³⁸⁹

É uma situação complicada que desperta até a indignação de outro homem vendo a situação de violência que uma mulher tão lutadora sofre covardemente do próprio marido, sendo ela a principal provedora da família. Esse depoimento desvenda também outra situação séria que muitas famílias do Guaporé enfrentam, o alcoolismo que, costuma está relacionado à violência contra a mulher. As mulheres não gostam de falar sobre a violência que sofrem, é uma experiência indizível. Apenas uma de nossas entrevistadas abordou espontaneamente essa questão, contando o seu sofrimento, cujo relato,

³⁸⁹ Ibid.

em parte, já discutido no item relacionado às experiências de mulheres seringueiras. A dona Luísa Virgolino Borges, além de ter sido vítima da violência de seu marido, também conta que sua mãe sofria nas mãos de seu pai:

Que ela fugiu daqui do Caltário porque o meu pai era muito malvado. Dava muito nela. Ela era novinha, casou com 14 ano ou foi com 13 parece. Aí ela só vivia na peia. O meu pai era malvado daqueles, ele era capangueiro de Antônio Silvino, sei lá, do Lampião. Meu pai era um capanga e casou com a minha mãe lá em Guajará. De lá ela veio aí morá com ele aí no Caltário. Ele só vivia batendo nela...³⁹⁰

Entretanto, a mãe dela não aguentou muito tempo esta situação e acabou fugindo com outro homem que lhe tratava bem melhor. A dona Luísa chegou a se separar de seu marido, porque, como ela afirma, ele “era malvado me batia demais no mato! Me dava surra! [...] Foi que eu passei muito sofrimento, lá pelo seringal de São Miguel”. Por isso foi morar com seu pai em Guajará Mirim, quando ainda estava grávida do primeiro filho, mas, segundo ela, acabou voltando, “porque disse que fez uma coisa pra mim voltá. Ele falou que eu ia pagá bem pago, mas eu ia voltá. Aí eu não tinha vontade mais nem de comê lá no meu pai, chorando, queria voltá, voltá, voltá. A barriga crescendo, porque eu fui já com dois mês”. E acabou voltando para “sofrê mais redobrado!”³⁹¹. Teve 11 filhos e só conseguiu se separar de novo dele quando já estavam velhos. Por isto, a violência contra a mulher, “caracteriza-se como um fenômeno que perdura ao longo do tempo, quer seja por fatores simbólicos, sociais e/ou culturais”³⁹². Nesse sentido, a violência contra a mulher estrutura-se em espaços simbólicos para não ser vista. Por isto, o desafio de sensibilizar e visibilizar a violência para combatê-la.

Voltemos à discussão acerca de como os homens enxergam a vida e o trabalho das mulheres remanescentes de quilombos. O seu Ernesto Coelho Macedo, 58, morador antigo de Pedras Negras, também reconhece o quanto a mulher trabalha, inclusive como seringueira:

³⁹⁰ Borges, op. cit.

³⁹¹ Ibid.

³⁹² Scott P., et al, 2010, p. 66

Ah, a muié luta como na época da seringa, a muié lutava igual ao homem na seringa. Se o marido tava pra mata, ela tava em casa, já partia um cavaco, ela limpava a casa, ela fazia a comida. Quer dizer que ambos já trabalhavam. A muié trabalha por aqui bem. Eu tenho uma tia aqui, naquela derradeira casa, ela é a minha tia (a dona Teodora) também. É filha da minha avó, irmã da minha mãe. Essa ela lutou muito em seringal, em roça tudo isso ela fez, muito trabalho!³⁹³

É interessante um olhar de homem que reconhece que “a mulher lutava igual ao homem na seringa”, porque esta atividade é considerada como um atributo masculino, embora, como já vimos neste trabalho elas atuaram ativamente nos processos produtivos da borracha, mas ficaram invisíveis. Há homens que consideram que as mulheres trabalham mais do que eles devido as suas atividades domésticas e produtivas, como analisa o Adelson Tapioci Gonçalves, filho de Laranjeiras:

O trabalho da mulher tem muita importância pra todo casal. Ela tem muita importância numa casa, porque se nós observarmos bem a mulher trabalha mais do que o homem ainda, principalmente dessa nossa região amazônica. Umas vai pra roça, ajuda o marido. Chega da roça tem que fazer almoço. Acaba de fazer o almoço já vai lavar roupa, tem que cuidar das crianças, né? Então, em resumo, elas trabalham mais do que o homem ainda. Tem que ser assim, né, porque se não fizer assim, eu acho que nunca vão ter suas coisa com fartura nas suas casas. É muito importante a ajuda da mulher³⁹⁴.

Este reconhecimento do trabalho da mulher é importante, mas, por outro lado, seu trabalho no roçado é considerado apenas como uma “ajuda” ao homem para ter fartura em casa. Ela não é produtora – como no Mayombe - ela é apenas ajudante. Este aspecto também é destacado pelo Raimundo Assunção de Oliveira, morador da Comunidade de Jesus: “Até que elas ajudavam muito no cuidar. Pra derrubar e essas

³⁹³ Macedo, op. cit.

³⁹⁴ Gonçalves, op. cit.

coisa a gente... Depois que planta e tudo, elas ajuda muito a limpar”³⁹⁵. É preciso mudar esta mentalidade e reconhecer o valor do trabalho produtivo das mulheres, a complementariedade do trabalho.

O Elvis Pessoa, presidente da Associação Quilombola do Forte também analisa que algumas mulheres trabalham mais do que os homens: “Assim, eu vejo assim, aqui dentro da comunidade, algumas mulheres trabalham mais que os homens. Elas se dedicam mais a questão do trabalho tanto doméstico quanto braçal. É aquela que tá disposta a topar tudo. Porque são elas que procuram, são elas que criam até fontes de renda”.³⁹⁶ Este depoimento destaca também a iniciativa das mulheres para geração de renda familiar. Elas estão dispostas a “toparem tudo”. Isto presenciei na minha pesquisa de campo, pois a maioria delas arregança mesmo as mangas em todas as formas de trabalhos para melhorar as condições de vida de suas famílias e, muitas vezes, são elas que incentivam, animam seus companheiros para realizar trabalhos que melhorem a qualidade de vida das famílias. E quando não vão junto com os seus maridos para o roçado estão fazendo outras atividades além das domésticas, como a pescaria.



Família de Amarildo e Rosiane – Colheita do arroz – Laranjeiras,
Foto: Tereza A. Cruz

³⁹⁵ Oliveira, Raimundo Assunção. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comunidade de Jesus, 20 de janeiro de 2009.

³⁹⁶ Pessoa, op. cit.

As comunidades quilombolas localizadas próximas às cidades, como as de Santa Fé e Real Forte Príncipe da Beira, têm a oportunidade de desenvolver parcerias com órgãos governamentais para melhorar a qualidade de vida das pessoas, principalmente desenvolvendo outras atividades produtivas como hortas e artesanato para geração de renda. Entretanto, as comunidades mais distantes continuam abandonadas, sem assistência, sem parcerias para desenvolver projetos. E as mulheres que têm uma vida de trabalho difícil acabam sendo mais afetada, como analisa o Juraci Nogueira de Menezes, liderança da Comunidade de Santo Antônio do Guaporé:

Ela trabalha demais. Só que a mulher hoje ela tá muito esquecida, muito mesmo em termo de, se vem aqui, por exemplo, precisava de curso pras mulheres ribeirinha, eu não digo só de Santo Antônio. Porque ela é uma batalhadora. Porque, pra você ter uma ideia ela carrega água lá do rio pra sua casa. Põe na cabeça, sobe essa ladeira, leva lá pra casa dela. Leva bacia de roupa, tudo isso. Não tem um conforto nenhum. Então, eu acho que a vida da mulher aqui em Santo Antônio, ou em qualquer ribeirinho ela é uma batalhadora de viver o sofrimento que ela vive. Inclusive, eu tava pelejando aqui pra ver se nesses encontros pra irem mulheres também. Porque muitas não podem sair daqui porque tem crianças, tem essas coisas. Mas, eu acho que precisa ser mais, como eu diria, mais atenção pro lado delas. Precisa mais de um conforto.³⁹⁷

Juraci destaca um aspecto interessante da vida da mulher ribeirinha que faz parte do seu cotidiano: a dificuldade de carregar água, pois o porto é distante e tem um barranco alto que dificulta este trabalho. Também é no porto que as mulheres lavam roupas e louças, carregando na cabeça. Esta realidade faz parte das comunidades de Laranjeiras, Tarumã, Santo Antônio do Guaporé, Comunidade de Jesus, onde não há água encanada, nem poços. Todas também são comunidades mais isoladas em que as pessoas estão abandonadas pelas autoridades competentes. Há a necessidade de um olhar mais cuidadoso, sobretudo, para as mulheres que precisam de incentivo para novas atividades, para

³⁹⁷ Menezes, op. cit.

participarem mais das reuniões e encontros fora da comunidade a fim de terem a possibilidade de ampliar a sua visão de mundo e estabelecer outras redes de relacionamentos. Por isto que Juraci, como liderança da comunidade, está procurando incentivar a participação das mulheres em encontros fora na perspectiva de melhoria da qualidade de vida delas.

Está posto o desafio de uma maior participação das mulheres remanescentes de quilombos nas reuniões da comunidade, da associação, no processo de tomadas de decisões relativos à vida da comunidade, a desenvolvimento de projetos. E também a participação delas em encontros fora da comunidade para que possam trocar experiências com outras mulheres, ampliarem a sua visão de mundo e atuarem mais ativamente nas questões da comunidade. Nos últimos anos há uma intensa discussão acerca da relação da mulher com a preservação do meio ambiente e com a construção de políticas públicas, exigindo participação de forma igualitária com os homens, em todos os níveis, do processo de tomada de decisões³⁹⁸. Isto também precisa começar a acontecer nas comunidades do vale do Guaporé, onde começam a despontar lideranças femininas como a da Valda, da Laís e da Esmeraldina. Oxalá muitas outras mulheres entrem nesta luta!

Pilão e Pote

Em todas as oito comunidades afrodescendentes do vale do Guaporé onde fiz a pesquisa encontrei dois símbolos fortes das culturas africanas: o pilão e o pote de barro que também fazem parte da cultura material das famílias negras e indígenas do Guaporé. O pilão tem muita importância no cotidiano das mulheres de ontem e de hoje como nos conta a dona Maria Agostinha Macedo: “Pra tudo ele tem serventia, né? Nós soca arroz, nós soca café, nós soca açaí, nós faz massaco de banana, massa pra fazê bolo. Agora o massaco de banana, a senhora põe a banana pra fervê ou então frita ela, a banana, pra socá no pilão. Aí sai bom também”³⁹⁹.

O pilão também é utilizado para fazer paçocas de carne ou de castanha. Estes usos fazem parte de práticas culturais cotidianas herdadas de seus ancestrais. Assim o pilão, que mais que um objeto retrata práticas socioculturais provenientes do continente africano que se perpetua até os dias de hoje nos modos de vida da população quilombola do vale do Guaporé, revela também parte da culinária

³⁹⁸ Castro; Abramovay, 2005. 144 p.

³⁹⁹ Macedo, o. cit.

tradicional da população guaporeana: o massaco de banana, o arroz, o vinho de açai e as paçocas de carne ou de castanhas tão saborosas e apreciadas pelos moradores.

A Maria Isabel Tomichá Beltrão também analisa a serventia do pilão: “Ah, o pilão a gente usa pra pilá o arroz, pilá o café, né? Pisá algum milho pra fazê alguma chicha, um cuscuz. A gente faz, né? E é assim”. E ela própria expõe o processo de produção do cuscuz:

Ah, o cuscuz, eu faço aqui do milho mole que o meu marido planta na roça também. Aí ele traz o milho, aí eu ponho no pilão, soco ele bem socadinho, penero. Saí bem fininha a farinha do milho mole. Aí coloco na vasilha, eu ponho um pouquinho de sal, açúcar, margarina. Aí derramo um pouquinho de água com açúcar e mistura bem misturadinho. Aí essa é a comida mais braba que falam. A gente coloca numa tampa de panela. Aí pega um guardanapo e amarra a tampa já com a massa em cima da tampa da panela e amarra o pano, vira dentro na panela. A gente põe pelo meio de água no fogo e vira assim tampando, diz que tá tampando a panela. E a água lá de baixo está fervendo. Aí cozinha assim. Fica bem cozinhadinho o cuscuz. Assim, tem que ser umas duas hora aí fervendo, ele cozinha. Aí tira, deixa esfriá um pouquinho desata o pano e vira ele assim em cima da mesa numa toalha, tira a tampa, tá feitinho. Aí é só cortá, fica bem fofinho. É assim que eu faço o cuscuz⁴⁰⁰.

O cuscuz também faz parte da culinária guaporeana. É uma influência dos nordestinos que migraram para a região a fim de trabalhar na produção da borracha. Desta forma nos saberes e sabores da população guaporeana temos a influência cultural indígena, africana e nordestina, constituindo modos de vidas próprios da região, numa perspectiva de tradução cultural. E, no aspecto alimentar, boa parte das comidas tradicionais passa pela utilização do pilão. Por isso, as pessoas mais idosas falam da importância do pilão de uma maneira profunda, como se estivesse mexendo com suas raízes culturais. Esse é o caso da dona Teodora Santos:

⁴⁰⁰ Beltrão, op. cit.

Ah, mulher! O pilão, a senhora acredita, quando eu era mais nova – bom, até agora, eu não tenho preguiça de pisá não – eu pegava uma lata de arroz pisava rapidin ali. Ah, eu fazia bolo qualquer hora! Bolo de arroz, eu sozinha. Tirava a lenha... pisava, ia na roça arrancava macaxeira. Fazia o bolo. Eu gosto muito de pisá no pilão! Fica bom mesmo!⁴⁰¹

O bolo de arroz também faz parte da culinária tradicional guaporeana, sendo saboreado de modo particular, na sexta-feira-santa, quando os católicos fazem abstinência de carne e até de peixe. E a Sara Lino, de Laranjeiras, detalha a forma como produz o bolo de arroz:

O bolo de arroz aí a gente tem que colocá o arroz de molho, depois escorre ele, aí vai socá ele. Aí vai penerá, tirando a farinha do arroz. E aí a gente já cozinha a macaxeira, soca a macaxeira e aí vai penerá também. Aí dilui ele, a massa da macaxeira, penera, porque tem uns carocinho que não soca bem. Aí a gente penera. Aí mistura, põe na massa, põe o açúcar, põe o sal, né? E põe a banha, se tiver banha, se tiver óleo põe. Aí vai mexê, vai colocando o pó de arroz e vai mexendo que fique um tempero bom. Nem muito ralo e nem muito grossa a massa, né? Porque se fica muito dura a massa sai um bolo duro. E se for a massa muito ralinha também já não cresce. Tem que ser um tempero que saía bem. Algum gosta salgado, outro gosta de doce. A gente põe açúcar, fica muito gostoso o açúcar, sai mais macia o bolo. Assim a gente fabrica o bolo de arroz⁴⁰².

Há todo um ritual para transformar o arroz em bolo e os outros produtos em alimentos. Kathryn Woodward, a partir do pensamento de Lévi-Strauss, considera que “a cozinha é o meio universal pelo qual a natureza é transformada em cultura”⁴⁰³. Neste sentido, as práticas culinárias das mulheres guaporeanas expressam suas culturas, seus modos de vida.

⁴⁰¹ Santos, op. cit.

⁴⁰² Lino, op. cit.

⁴⁰³ Woodward, 2009, p. 42.

Tanto os usos do pilão quanto dos artefatos de barro estão sendo transformados pela utilização de produtos industrializados. As comunidades mais próximas da cidade, como Santa Fé e Forte Príncipe da Beira, já compram o arroz industrializado ou quando o produzem levam para ser beneficiado na cidade de Costa Marques. Entretanto, nas comunidades mais distantes, como Laranjeiras, ainda se costuma socar o arroz no pilão. Por outro lado, mesmo em Santa Fé, o pilão continua sendo usado para preparar o cororal, o massaco de banana, a paçoca, como podemos ver na foto de dona Mafalda da Silva Gomes, abaixo, preparando o cororal.



Mafalda da Silva Gomes – Santa Fé, Rondônia, Brasil, 2009

Foto: Tereza A. Cruz, 2009

Quanto aos vasos de cerâmica, eles se tornam cada vez mais raros, pois são substituídos por panelas de alumínio, pratos de louça; e os potes estão sendo trocados pelos filtros de barro ou geladeiras onde há energia elétrica como no Forte Príncipe da Beira, Rolim de Moura do Guaporé e Pedras Negras. Entretanto, as mestras do barro, apesar de terem diminuído consideravelmente a sua produção ainda continuam fazendo por encomenda potes e outros produtos. A dona Maria Agostinha é uma dessas artesãs que aprendeu o processo de produção do pote e outros artefatos com sua avó. Ela conta como faz:

Bom, a gente vai lá, tira o barro, põe pra secá, depois de seco a gente vai socá ele, penerá, tirá uma coisa espinhudo que tem na beira da do rio aí, a gente queima ele, faz aquele pó e entoce vai misturando aquele barro, põe a água, massá ele. No outro dia que vai levantando, vai levantando. Três dias ou quatro pra fechá um pote. E faz de todo tamanho que a pessoa queira. Faz do tamanho assim, faz grande, faz mais pequeno. A queima do pote a gente tem que fazê um poço assim, uma fomalha que chama por aqui, faz a fomalha. Aí põe tudinho dentro, aí põe o fogo ao redor assim pra esquentar. O fogo lento pra esquentar ele até ele ficar bem pretinho. Aí depois que ele fica pretinho, ele vai ficá vermelho... tem que montoá muita lenha em cima dele pra ele ficá bem vermelhinho! Aí ele tá assando. De bem vermelhinho, ele fica bem rosadinho.⁴⁰⁴



Maria Agostinha Macedo – Rio Guaporé, Rondônia, Brasil, 2009
Foto: Tereza A. Cruz

⁴⁰⁴ Macedo, op. cit.

É um processo bem trabalhoso que se torna mais difícil ainda para as pessoas mais idosas, devido ao processo de queima do produto de barro, como conta a dona Maria Agostinha: “Só é ruim o negócio da assação porque eu já tô velha, não posso mais pegar quintura de fogo, né?” E o que é preocupante ainda é que as jovens não têm interesse em aprender essa tradição, têm vergonha. Assim, corre-se o risco de se perder esse costume trazido da África e que também já se encontrava entre a população indígena da região.

A Valda Wajuru, desde cedo, teve a preocupação de aprender esta tradição do seu povo Wajuru. Domina bem o processo de produção de artefatos de argila, como revela seu depoimento:

O mês de tirá o barro é de julho, agosto e setembro que a gente tira o barro, porque se tirá em outubro já, ele racha, porque é o mês que o barro tá filiando. Aí a gente tira o barro, tem que ir numa área onde o barro não tem areia. A gente prova o barro se ele tem areia ou não. A gente traz o barro de lá pra cá. A gente chega, coloca o barro de molho em uma vasilha, deixa de molho. No outro dia vai pro gapó. O gapó é onde na seca ele é seco e na cheia ele enche. Ai no gapó tem os paus, os murici, tudo o que é sujeira no igapó tem um que a gente fala ovo de peixe, uma coisa assim, que o pó, a sujeira tá tudo nele, tudo o que é sujeira do rio joga naquilo ali, aquela sujeira que a água filtra a gente joga, aí ele fica uns barrão assim, eles fura assim as mãos da gente, espinha.. Aí a gente faz aqueles ovo, que a gente fala ovo de peixe e leva. Chega lá, a gente faz fogo. Muitas vezes tá frio, tá úmido e a gente põe ele pra secá, aí queima ele. Depois dele queimado a gente penera, deixa esfriá, penera ele, tira o barro da água, escorre e penera aquele pó que a gente colheu no gapó, põe em cima do barro e amassa ele, amassa ele bem. Muitas vezes a gente faz no mesmo dia. E tem vez que amassa ele bem, deixa ele de um dia pro outro. Aí que a gente vai trabalhando o pote, o prato, a panela. Só que amassa ele bem, igual amassá um pão isso que a amassa e modela do jeito que quer⁴⁰⁵.

⁴⁰⁵ Wajuru, op. cit.

É uma prática cultural que carrega em si toda uma sabedoria, pois tem a época certa de extrair o barro, que não é qualquer tipo. Há todo um ritual no seu preparo. A artesã tem que provar se não tem areia para que o pote não rache depois, coloca o barro de molho. Ainda precisa preparar a cinza do caripé para misturar ao barro. Para assar também tem toda uma ciência que precisa ser considerada:

Aí é oito dias pra secá; oito dias que ele seca. Aí quando a gente termina de fazê o pote, tudinho a gente tapa, porque se dê vento ele racha. E tapa ele com um pano. E quando dá oito dia certinho, que ele tá seco, a gente cava um buraco no chão, põe ele dentro e toca fogo. Aí ele vai a noite inteira assando. E é numa noite que não venta também, porque se venta muito ele começa a esquentá, fica vermelhinho igual ferro, aí ele espoca se tiver ventando muito. O vento tira o fogo.⁴⁰⁶

A produção de artefatos de barro encerra em si uma série de conhecimentos da natureza que precisam ser observados como não pode ventar na hora de assar para não rachar o produto. E há aspectos mitológicos também que precisam ser considerados, pois não é em todo período que a mulher pode extrair o barro, como continua explicando a Valda:

Igual aqui com a gente, quando vai tirá o barro, mulher grávida não pode ir tirá o barro. Isso é na nossa cultura. Mulher grávida não pode. A mulher menstruada também não pode ir onde vai tirá o barro não. Se alguém tá assando e tudo, que vai tirá o barro. E agente tira mais é na lua minguante⁴⁰⁷.

A arte do barro é milenar, sendo propriedade cultural tanto de povos indígenas quanto africanos, constituindo-se em um atributo feminino transmitido de gerações a gerações. Nesse sentido, o relato de dona Catarina Santiago, de Pedras Negras, cujos antepassados são de Vila Bela da Santíssima Trindade, revela aspectos desta arte negra:

⁴⁰⁶ Ibid.

⁴⁰⁷ Ibid.

Eu fazia com a minha mãe. Isso aí eu fiz muito com a minha mãe. A gente fazia, começava assim por rodinha, aquela rodinha, ia colocando aquele barro, aí media assim muito baixin, aí quando dava meio metro, aí já tava pronto já. Eu fazia junto com a minha mãe. Aí a gente pegava folha seca, dobrava aquelas três folhas, né, quando tava bem molin, pegava aquelas três folhas e a gente colocava, aí ficava aquela marca. Quando assava, já aquela marca já ficava⁴⁰⁸.

Cada povo utiliza uma técnica de decoração diferente. A dona Catarina nos revela uma técnica envolvendo a folha seca, deixando o vaso com uma marca decorativa culminando por ser a marca de quem confeccionou o artefato de barro. Outros produzem vasos sem decoração, mas em todos há a marca da tradição milenar com seus segredos e encantos.

Em todas as casas há os tradicionais fogões de lenha, também feitos de barro pelas mulheres. Algumas também fazem fornos de barro para assar bolos, peixes e outros alimentos. Os fogões de lenha e os fornos de barro fazem parte dos modos de vida regionais, onde são preparadas deliciosas comidas.

Tanto o pilão quanto o pote e outros utensílios de barro, e o fogão de lenha estão relacionados a práticas culinárias tradicionais que moldam os modos de vidas das populações do vale do Guaporé. As comidas como aborda Alicia Verónica Sánchez Martinez refletem a arqueologia do saber e são transmitidas através da tradição oral de mulheres para mulheres⁴⁰⁹.

Por outro lado, como podemos analisar a partir da foto de uma cozinha na página seguinte, aspectos tradicionais e modernos estão se mesclando. Assim podemos encontrar no mesmo espaço o fogão de lenha e o fogão a gás, o pote de barro e o filtro, o pilão e outros utensílios domésticos.

⁴⁰⁸ Santiago, Catarina. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 23 de abril de 2009.

⁴⁰⁹ Martinez, 2006, p. 9-25.



Cozinha – Comunidade Pedras Negras, Rondônia, Brasil
Foto: Tereza A. Cruz

Mulheres “doutoras da floresta”

Muitas mulheres do Guaporé também são verdadeiras “doutoras” que salvam vidas como parteiras e curandeiras, utilizando ervas medicinais associadas com orações, que aprenderam com as pessoas mais antigas. Consideramo-las como “doutoras” por causa de seus profundos conhecimentos relativos aos recursos naturais e capacidade de manipulação deles para curar as pessoas doentes. Uma dessas mulheres é a dona Maria Nazaré Gomes da Silva, mãe da Mafalda:

A minha mãe ela curou muitas pessoas, adulto, criança. Assim, né, que nem eu tô dizendo com remédios assim de ervas e também de oração, porque dizem que tudo é a crença, de acreditá. Mas eu acho que existe sim o problema que dá em criança que se chama quebrante que dá em criança nova, criancinha. E ela curava através de oração. As vez, criança que já tava dismaiada assim, já não comia nem nada. E através de oração, um

chazinho que ela dava ficava bem. Fazia parto também. Ela curou muitas pessoas⁴¹⁰.

Este testemunho da filha de dona Nazaré, durante minha pesquisa de campo, foi reforçado pelos relatos de muitas pessoas que relembrou os poderes de cura dela. Por outro lado, a própria Mafalda analisa que tudo é a crença da pessoa. Quando há fé tudo é possível. De qualquer forma é inegável pelo que escutamos que ela foi uma das mulheres curandeiras mais poderosas em termos de capacidade de curar as pessoas. Hoje ela já está bem idosa e quase não exerce mais estes poderes. Esta “doutora da floresta” que, além de ser uma ótima parteira, utilizar os recursos naturais para fazer remédios também chegou a extrair balas da perna de duas pessoas que foram acidentadas em Laranjeiras com o poder de suas mãos e da oração, como ela própria narra:

Eu pedi a benção de Deus. O que que a gente pode fazê com uma pessoa dessa? Numa hora dessa pedi muito, concentrá de coração, não é só da boca pra fora. Se não pidí de coração não tá fazendo nada. Pra fazê assim ele não aguentava também, ele não aguentava. A gente procura assim, eu quis metê a minha mão, mas só a minha mão não dava também, pra rasgá mais assim não dava. Tinha que ser com uma coisa assim, com aquela coisa assim, procurando dentro, lavando, lavando por dentro assim. A gente vai lavando, lavando até que caiu. Aí caiu o chumbo bala. Ah, foi tirado com muita fé, pedindo a Deus de todo coração. Saiu a chumbada. Ele não ficou aleijado não⁴¹¹.

A oração sempre foi uma das principais armas da dona Nazaré, pois ela é uma pessoa de muita fé, que pede com o coração, mas também de muito conhecimento das ervas, dos recursos naturais para produção de remédios. No Mayombe também encontramos mulheres com dons espirituais de cura através de orações e manipulação de ervas, raízes e cascas de árvores, como discuti no capítulo IV. Os conhecimentos de dona Nazaré foram transmitidos para suas filhas e outras pessoas da

⁴¹⁰ Gomes, op. cit.

⁴¹¹ Silva, M. op. cit.

comunidade. Uma de suas filhas é a dona Mafalda da Silva Gomes, que conta o que aprendeu com sua mãe:

Bom, eu faço remédio assim pra tomá em casa, do que a minha mãe fazia pra curá a gente quando era criança, né? Eu via ela fazê pra outras pessoas, porque ela foi uma pessoa assim que ela cuidou muito de pessoas doentes. Curava só através de orações, através de chá assim de ervas. Aí tem o caso da minha filha, essa que saiu pro colégio, que é a Rayane, que ela teve problema de dois anos de bronquite e não ficava boa com remédio da farmácia. E ficou boa com remédio de plantas, por exemplo, o malvarisco, uns chama malvarisco, outros dizia hortelã pimenta, né? Mas é o mesmo, pra fazê o xarope com limão e tomá. E, graças a Deus, com isso ela ficou boa. E tem outros remédios mais também que a gente usa tomá em casa. A erva cidreira que é muito bom pra pressão alta também⁴¹².

Nas comunidades remanescentes de quilombos a aprendizagem dos “segredos das curas” se dá muito pela observação, pela curiosidade, pela prática. As filhas viam a mãe fazer e acabavam incorporando aquele conhecimento que vai sendo transmitido para outras gerações. Também outras mulheres aprenderam com a dona Nazaré observando-a, como é o caso da Sara Lino, que mora há mais de 20 anos em Laranjeiras e é casada com um neto de dona Nazaré.

Na população do Guaporé muitas práticas culturais são transmitidas no cotidiano. Os mais jovens veem como os mais velhos fazem e vão internalizando aquele conhecimento, como a Sara, que prestava atenção no que dona Nazaré falava e fazia, assim pôde aprender a manipulação de vários recursos naturais para a produção de remédios caseiros e da mata. É importante destacar que estas mulheres detêm o conhecimento tanto de recursos florestais como raízes, cascas, entrecascas e folhas de árvores da mata como de ervas medicinais plantadas nos terreiros das casas. Assim ela pode falar com propriedade como prepara remédios com raízes de palmeiras como do açai e do ouricuri para anemia e combater verminoses:

⁴¹² Gomes, op. cit.

Do açai a gente pega a raiz do lado que o sol nasce, né, ela dá uma raiz vermelhinha, bem vermelhinha assim. Fica pra fora da terra assim. A gente tira a raiz, digamos que desse um quilo, meio quilo de cada pé. Tira cinco quilo de raiz de açai, vai lava bem lavadinho, maceta ela, põe pra fervê em dez litro de água. Ela vai ficá em cinco litro. Aí a gente vai tomá. É bom pra pessoa que sofre de anemia, anemia. Muito bom! E tem também a raiz que a gente fala aqui aricuri, que aqui tem aricuri, né? A gente pega a raiz do aricuri, também tira, lava e maceta bem, é muito bom pra verme. Joga também qualquer tipo de verme. É muito bom! A gente tem muitos remédio assim que muitas vez não aproveita, mas remédio tá em casa. Eu faço aqui direto mais remédio de casa pra gente⁴¹³.

É interessante observar neste relato que a coleta da raiz do açazeiro tem que ser feita do lado que o sol nasce. “Nisso entendemos ocorrer significações situadas na cultura, dando sentido aos atos das pessoas, que assim agem em deferência às plantas”⁴¹⁴. O sol também tem propriedades curativas dentro do contexto cultural. A mata oferece muitos remédios, basta estar atenta para aproveitá-los, para descobrir as suas propriedades curativas. E a Sara é uma mulher curiosa que também aprendeu com o seu pai a utilizar os recursos florestais para a produção de medicamentos:

Tem muita coisa que eu conheço. O meu pai, quando eu nasci, ele fazia remédio pra nós só de casca de mato assim. Eu conheço muito. Como a copaíba, a copaíba dá o óleo, a casca a gente tira, é bom pra bebê, pra curá reumatismo, pra câncer, pra tudo é bom. Tanto o óleo como a casca. Tem a faveira, na beira, nessa baía tem muito a casca da faveira também é bom pra inflamação, cura também gastrite; cura úlcera, a casca da faveira é pra muita coisa, pra um machucado também é bom a casca da faveira. Nós tem aqui também. O jatobá a gente pega a casca da fruta, né? Ela dá uma frutinha. Tira só a popinha dela. A gente

⁴¹³ Lino, op. cit.

⁴¹⁴ Montysuma; Cruz, 2008.

torra, soca e faz o chá pra tomá pra coluna. Esse é pra coluna, é bom pra coluna esse aí. Então, nós utiliza tudo essas casca de remédio natural, né? Tem muito!⁴¹⁵.

A Sara também aprendeu a manipular os recursos naturais para o preparo de remédios com seu pai, que é boliviano e indígena. Então, neste processo ela sofreu a influência das culturas indígena de seu pai e negra da dona Nazaré. Isto revela ainda que, embora no Guaporé seja mais comum as mulheres serem detentoras dos conhecimentos da medicina da floresta, há homens que também detém profundos conhecimentos de práticas curativas que brotam da natureza, como o seu Jesus de Oliveira, que, apesar da sua esposa, dona Luisa Assunção ser a “doutora” da comunidade, ele também aprendeu a preparar remédios do mato:

Da mata tem o jatobá, a casca do jatobá que é pra fazê xarope assim pra tosse. Tem a quina quina, ela é própria, tipo boldo, é amargo demais pra negócio de malária essas coisas. Tem a casca daquela pueira também. Se a pessoa tem malária, que tem malária, se usa pra fazê a água dessa pueira misturada com a raiz do picão. A raiz do canapu é uma árvore também que aqui tem bastante. E o tem o outro, o olho de boi, ela dá uma bagem assim, a senhora tira ele tipo um olho mesmo; põe pra queimá aquilo ali, pisa ele pra fazê o chá pra tomá. Tudo isso aí pra malária. Foi isso aqui que, graças a Deus, a malária nunca fez banca aqui na nossa comunidade⁴¹⁶.

Há uma grande utilização de cascas e raízes de árvores da mata para a produção de remédios, o que significa um conhecimento repassado de gerações a gerações. Isto constitui-se em um importante patrimônio cultural que melhora as condições de vida da população de forma que o seu Jesus pode afirmar que na comunidade dele a malária nunca fez banca, pois eles têm os recursos florestais para combate-la. A nora de dona Luísa Assunção, também aprendeu a fazer muitos remédios com ela e com outras pessoas.

⁴¹⁵ LINO, op. cit.

⁴¹⁶ Oliveira, J., op. cit.

Este conhecimento da manipulação de recursos florestais para a produção de remédios é que já salvou e tem salvado muitas vidas no seio da mata guaporeana. Outra mulher da floresta, indígena e negra, que aprendeu com a sua avó, sua mãe e com os seus tios indígenas que a levaram para a mata, é Valda Ibañez Wajuru. Ela revela um pouco dos seus conhecimentos acerca da medicina natural:

Olha, tem o pau de alho que dá no mato, a gente prepara o pau de alho com barbatimão e ipê roxo. Isso aí a gente faz ele que é pro câncer. A gente usa pro câncer esse aí. Usa o ipê roxo, pra problema de próstata também, pra útero essas coisas. Usa a mangaba também. Usa o cedro, a gente usa camará, faveira. Todas essa daí é pra doença de câncer, essas doença mais assim. Agora a quina quina, a gente usa pra malária, que é um pau do mato, coloca na água e usa pra bebê. E tem a canela também, a gente utiliza muito a canela do mato também. E tem a unha de gato é mais pra infecção, a pata de vaca também. Tem o crajiru também que eu já ouvi muita gente falá, mas não é o crajiru. É uma planta que desde quando a gente era pequena, o crajiru é uma planta do mato também que a gente usava, a minha avó usava. Hoje em dia eu sei fazê, que é pra infecção. Aprendi desde os tempo de criança⁴¹⁷.

Muitos conhecimentos das mulheres da floresta começam desde a infância, pois as tradições, os costumes são transmitidos oralmente e através das práticas cotidianas. A criança ver os pais fazendo e já vai assimilando, aprendendo. Há uma variedade de remédios produzidos a partir de banha de animais da mata e do rio que faz parte deste patrimônio imaterial destas populações do Guaporé. A Valda Wajuru continua expondo a sua sabedoria:

A banha do jacaré é usado mais pra bronquite, pra asma, pra pneumonia que é usado a banha de jacaré com o mel. Da mesma forma é usada a banha de arraia também pra bronquite, pneumonia. Pra asma é usado mais o ovo do pato do mato. Bate ele e dá a clara pra tomar, do mato

⁴¹⁷ Wajuru, op. cit.

– de casa não - só do mato mesmo. E a banha de capivara. E o osso é usado no chá pra reumatismo. A banha e o osso da capivara é usado pra reumatismo que a gente usa. E a banha da traíra pra dor de ouvido. A gente usa a banha da traíra com a flor do mamão, o mamão macho, aquele mamãozinho. Guarda, coloca num vidro também pra dor de ouvido⁴¹⁸.

Então, para doenças respiratórias utilizam as banhas de arraia, de traíra e até do boto. É interessante o fato de serem todos do rio, portanto, excelentes nadadores. Já para dores reumáticas aproveitam a banha da capivara e também da onça. Animais do mato bem ágeis. Parece haver certa simbologia nisto. Ouvi muitos relatos acerca da utilização da banha de peixes e botos associados ao mel de abelha para a cura de doenças respiratórias. Para que a cura se efetue é preciso que as pessoas acreditem. No seio da floresta, distante dos recursos médicos, faz-se necessário aprender a utilizar os recursos florestais e fluviais para salvar vidas.

A tartaruga além de oferecer uma carne deliciosa também oferta uma banha que é aproveitada para fins alimentícios, medicinais e cosméticos, como continua explicando a Sara Lino:

Da água é da tartaruga que a gente pega pra comê. Então, a gente aproveita a banha. Como a banha da tartaruga, aqui nas pernas, nos braço, a gente frita pra cozinhar o arroz, pra fazer um bolo. É muito bom e é sadia. E da sovaqueira, que é outro tipo de banha da que é bem branquinha, bem durinha. Da tartaruga. Então eu preparo assim, da sovaqueira eu bato ela três dias e ponho no sol e no sereno. Se é pra tirar mancha do rosto, essas mancha que dá. Nós quando ganha nenê logo pega quentura do fogo, sai essas mancha assim. Aí a gente passa, ele limpa, tira as mancha, tira essas espinha. Sempre tem muitas mulher que faz, essas espinha tira. E outra pra proteger a pele pra não aparecer muito as ruga. A gente prepara com limão. Põe limão, põe mel de abelha e bate ele bem. Aí toda noite passa, faz a massagem. Só que, de manhã cedo tem que lavar com sabonete. Não

⁴¹⁸ Ibid.

pode saí no sol que porque ele queima; não pode saí. E outra, nós também prepara assim: nós compra o creme, prepara com creme pro cabelo, é muito bom, ele amacia o cabelo, deixa macio o cabelo. Muito bom pro cabelo e pra pele pode passá assim na pele. A banha da tartaruga ele serve pra reumatismo, serve pra queimadura. Se queima assim com óleo quente ou água quente pode passá na hora que queimou, passa, não acontece nada, não sai aquelas bolha de água, né? Fica normal, fica uma queimadura normal, não pipoca, né? Então, a gente aproveita tudo isso: pra remédio, pra usá, pra comê também. É muito bom!⁴¹⁹

Algumas mulheres da floresta também se preocupam com a beleza de suas peles, de seus cabelos e aproveitam os recursos da própria natureza, como da banha de tartaruga para preparar cremes, xampus. Faz parte dos cuidados com a saúde da pele e do cultivo da feminilidade. Isto melhora a autoestima dessas mulheres. E é preciso saber como preparar esta banha, a hora de colocar no sereno, a hora de colocar no sol. Ou seja, os elementos da natureza também interferem na produção de remédios e cosméticos com recursos naturais.

O plantio de ervas medicinais no quintal é uma prática social comum nas comunidades do vale do Guaporé dominada pelas mulheres, sobretudo as mais velhas, que detém os conhecimentos sobre as plantas medicinais nativas e cultivadas no quintal voltado para a saúde da família. Desta forma o quintal com uma variedade de ervas medicinais se torna uma farmácia. Na hora da necessidade, conforme o tipo de doença, é só extrair a erva adequada e preparar o remédio. Assim, essas “doutoras da floresta” têm um vasto conhecimento tanto de raízes e cascas de árvores quanto de ervas que elas cultivam nos seus quintais, podendo preparar os remédios quando necessários. Com tantos recursos naturais disponíveis a Sara analisa: “A gente usa mais aqui é remédio natural, né? Eu prefiro o remédio natural que o de farmácia, porque muitas vez a gente bebe o remédio de farmácia ele cura uma coisa e ataca outra. E o remédio natural não, ele cura tudo”⁴²⁰. Há uma defesa da saúde que brota da natureza que não produz os efeitos colaterais dos

⁴¹⁹ Lino, op. cit.

⁴²⁰ Ibid.

medicamentos alopáticos. Por isto, é importante conhecer e manipular o que a natureza oferece tão abundantemente.

A manipulação de raízes e cascas de árvores, das ervas e banhas medicinais, torna as mulheres que detém estes conhecimentos muito poderosas e respeitadas na região. São Nazarés, Luíças, Anicetas, Saras, Valdas, Lourdes, Florindas e tantas outras que, incansavelmente colocam suas sabedorias a serviço da vida de suas famílias, de suas comunidades. Faz parte de práticas de curas milenares que são transmitidas de gerações a gerações.

Várias destas mulheres que são curandeiras, benzendeiras são também parteiras. É o caso da dona Maria de Nazaré Gomes da Silva, da Luisa Assunção e Francisca da Glória Flora Néry Moraes. Vamos conhecer um pouco das trajetórias de vidas destas mulheres que apararam e ainda aparam vidas na floresta.

A dona Maria de Nazaré Gomes da Silva, 82 anos, moradora antiga de Laranjeiras, já tenho falado bastante a respeito de suas experiências como seringueira, castanheira, curandeira. Ela também durante décadas foi parteira, contrariando o seu marido que não gostava que ela exercesse esse ofício. Uma das primeiras características marcantes destas mulheres é a disponibilidade. Elas saíam a qualquer hora do dia ou da noite para “assistir” uma companheira que estivesse para dar à luz. Ela enfrentou muitos partos difíceis com muita fé em Deus. Um desses que ela nos contou foi de uma jovem que engravidou e não queria que a família soubesse. Por isso, amarrrou a barriga durante toda a gravidez para que ninguém percebesse que ela estava grávida. Só que, quando chegou a hora de ter a criança não podia, porque ela estava virada com as pernas para cima. Vejamos o restante do relato nas palavras de dona Nazaré:

A gente tem que ter muita fé em Deus, né? É dureza uma menina pra ter filho assim dos pés pra cima como foi acontecido comigo. Eu vou vê se eu posso fazê esse trabalho se eu consigo fazê. Deus há de me abençoá minha mão. Desinfetá bem a mão da gente, as unha, lavá bem lisinho, bem delicado, né? Não é assim não! Aí puxei bem devagar. Se puxá na bruta, mata a paciente. Duro, mas duro que tava! E ela gritava! Ai, paizinho poderoso, eu tenho que consegui! Tirei um lado da perninha e virava pra outro lado. Vou calçá. A gente tem que calçá. Não é assim não, brutalmente. É nada! Até que achei a outra

perninha assim, a perninha pra culá pra cima. Puxei pra baixo os dois pezinho assim, bem devagarinho. Era o primeiro, né? Bem devagarinho assim, assim, assim até que tirei. Agora ela vai descansá. Ela tá cansada. Depois tem que vir a placenta⁴²¹.

Foi preciso muita habilidade e cuidado para posicionar a criança e realizar este parto difícil apenas com fé que Deus abençoaria as suas mãos para a realização de tal tarefa, sem outros recursos. A criança nasceu, mas a placenta ficou. De novo precisou entrar a experiência de dona Nazaré:

Dura a placenta, tava segura na placenta na cadeira, né? Fica seco, duro. Agora tem que metê a mão. Aí calcei, fui calçando, fui calçando, fui calçando, assim bem com jeito, fui calçando, fui calçando, até que encontrei aonde tava seguro. Calçando, calçando, duro! Tum! Até que soltou! Ela gritou. [...] Aí caiu a placenta. Grande a placenta. Aí já veio o sangue coalhado. Caindo sangue, caindo sangue. Ela tem que jogá esse sangue mesmo não pode ficá aí não. Deixa ela jogá o sangue. Ela foi jogando o sangue. Foi caindo, caindo aquela posta, posta de sangue coalhado, posta de sangue, posta de sangue coalhado. Aí já veio o sangue limpo... E a hemorragia. Vamos dá um jeito de cortá a hemorragia dela. E a gente fez⁴²².

A terceira etapa deste parto complicado foi a hemorragia que precisava ser estancada. Entra de novo o conhecimento desta “doutora da floresta” para se resolver mais este problema: “Remédio caseiro. Não foi tanta coisa que a gente faz. O que eu dei pra ela foi malvarisco, malvarisco bem pisado. Deixa bem forte. Dei pra ela tomá. Ela vai tomando isso aqui. Aí cortou a hemorragia dela”. Assim dona Nazaré conseguiu salvar a vida da mãe e do filho.

Outra parteira experiente que já fez muitos partos é a dona Francisca da Glória Júnia dos Santos, 79 anos, moradora da comunidade

⁴²¹ Silva, M., op. cit.

⁴²² Ibid.

Forte Príncipe da Beira. Ela conta como fazia para que a mulher liberasse a placenta:

Ah, mastruz é muito bom pra fazê a água. Cozinhá, deixá esfriá um pouco e assentá a muié. Coloca numa vasilha e assentá. É num instante. Eu não sabia não. Uma muié me ensinou. E tinha uma que descansou de manhã e já era quase duas hora da tarde e não tinha saído a placenta. Aí foi que eu lembrei. Lá tinha muito mastruz, que nós chama Santa Maria. Foi que eu mandei cozinhá, botá numa bacia até que esfriou e mandei butá ela sentada. Mandeí ela sentá, ela sentou e a placenta saiu. Foi só pegando aquele calorzin e a placenta saiu num instante⁴²³.

O poder das mãos dessas parteiras tradicionais é algo impressionante, pois também a dona Francisca Glória narra o caso de um parto que ela fez de uma mulher que estava sofrendo muito com a criança atravessada, em Conceição, que fica próximo do Forte Príncipe da Beira:

Aí ajeitei, butei ela na minha cama, ajeitei a barriga dela. Aí a criança veio, que tava de mal jeito, né? Aí nasceu com uma coisa feia assim, mas é porque ele tava querendo ir por trás; e tava atravessado com a cabecinha assim pro ânus da muié. Aí eu sacudi ela, ajeitei. Ora, quando eu dei aquela massagem nela assim com bem força ela ajeitou... Eu nem conheço (risos), nem por onde anda eu não sei mais.⁴²⁴

Este foi o primeiro parto que Dona Francisca fez, socorrendo uma mulher indígena que, na realidade, estava atrás da mãe dela que também era parteira. Como ela estava no Forte Príncipe da Beira a dona Francisca enfrentou o desafio de acudir essa parturiente, baseada na experiência de sua mãe, como ela narra: “Porque eu via, a minha mãe era parteira profissional, a vó dela também, parteira profissional. Eu via direitin como a mamãe fazia, né? Aí, digo, é assim mesmo. E aí peguei essa primeira criança foi essa índia que já é mãe, já deve ser até vó,

⁴²³ Santos, F. op. cit.

⁴²⁴ Ibid.

né?”⁴²⁵ Também o conhecimento de parteiras se dá através da observação das práticas das mais velhas, pois, como vimos neste relato, a observação das práticas da avó e mãe de dona Francisca fizeram com que ela também pudesse socorrer uma mulher na hora do parto. Ela também conhece se a criança é do sexo masculino ou feminino através do toque da barriga da grávida. A dona Francisca tem a fama de nunca ter errado um palpite. O toque de suas mãos funciona como se fosse uma ultrassonografia da experiência.



Parteira Luisa Assunção – Comunidade de Jesus, São Miguel do Guaporé
Foto: Tereza A. Cruz

Outra parteira famosa que conhecemos no rio São Miguel é a dona Luísa Assunção, da Comunidade de Jesus, que, infelizmente, devido a um derrame que teve há alguns anos atrás tem dificuldades de comunicação. Isto nos impediu de conhecer suas experiências relatadas por ela mesma. Mesmo doente, ela continua cultivando ervas medicinais, como podemos analisar na sua foto acima. Entretanto, quero registrar ao menos o testemunho de sua nora, Maria Beatriz dos Santos, de quem ela fez os partos dos nove filhos:

⁴²⁵ Ibid.

Tudin aqui. Meu, da cunhada do meu irmão, tudin foi ela. Desses menino daí, o Baixin, o Cosmo foi ela. Tudin. Era uma parteira muito boa ela. Tratava a gente desde o dia que tinha o menino até 30 dia ela tratava a gente numa boa. Ela era parteira ela, das melhor parteira aqui desse rio São Miguel! Ela tirava nota 10. Vich, ela era muito boa demais pra cuidá da gente!⁴²⁶

A dona Luísa era uma ótima parteira e cuidava muito bem das mulheres que ela atendia. Entretanto, quando era a vez dela ter os filhos passava apuros, por se tratar de uma região isolada, e muitas vezes estava no centro quando chegava a hora da criança nascer. Então, por duas vezes, o seu marido, o Senhor Jesus, teve que assisti-la. Ele fala desta experiência:

Uma situação que tava só eu e ela. Aí ela sentiu dor, aí falou. Eu não tinha jeito de ir atrás de ninguém, porque não podia deixar ela sozinha e nem podia levar, né? Porque podia acontecer alguma coisa em viagem. Digo: “Que seja o que Deus quiser”. Eu fui atender, eu mesmo. Só que, eles diz assim que a pessoa, num caso assim, pra fazer uma coisa assim tem que chamar pelo nome de outra pessoa, digamo no cortar do umbigo, né? Entonce, eu chamei o nome de uma pessoa assim pra assistir aquilo ali, porque aí não fica sendo a gente, porque se for eu cortar no meu nome quer dizer que eu fico sendo compadre dela, né? (risos)⁴²⁷.

Nesta região isolada, quando houve necessidade, o próprio marido teve que fazer o papel de parteiro, confiando em Deus. Não havia outra alternativa, pois não tinha a quem recorrer. Neste relato é curioso o fato de, segundo o costume, o seu Jesus ter que chamar o nome de outra pessoa na hora em que cortava o umbigo de seu próprio filho, para não ser considerado como compadre da própria mulher. Este primeiro parto que ele fez de sua esposa correu tudo bem. Infelizmente, o outro foi mais complicado, como ele narra:

⁴²⁶ Santos, M., op. cit.

⁴²⁷ Oliveira, J., op. cit.

Agora, teve outro aqui já foi depois do Luís. Esta, só tava eu e ela. Aí nós ia pra dentro do igarapé Preto, porque eu tinha roça lá, ia buscar um milho e mandioca. Aí o meu sogro acompanhou também. Aí quando chegemo em casa ela sentiu. Aí eu fui que coisei, mas esse nasceu morto com problema que ninguém sabe, já nasceu morto⁴²⁸.

Depois disto, o seu Jesus não se arriscou a pegar outros filhos. Mesmo tendo passado mais dois apuros ele conseguiu chegar com a mulher em cima da hora onde tinha parteira. São experiências de quem mora em lugares isolados.

A necessidade faz também com que outras mulheres enfrentem a missão de aparar vidas, como aconteceu com a dona Flora Néry Moraes, 82 anos, natural de Tarumã, mas que há muitos anos já reside em Rolim de Moura do Guaporé. Ela conta como início o ofício de parteira: “Lá no siringal, em 52, porque tinha uma muié e não tinha ninguém pra atender ela aí no centro. Aí eu atendi”⁴²⁹. Ela não chegou a aprender com ninguém, só ouvindo e falar e “na precisão, eu ia fazer e dava certo”⁴³⁰. São saberes que se constroem a partir da observação, da necessidade de salvar as pessoas.

Enfim, as mulheres remanescentes de quilombos do Guaporé são guerreiras e aprenderam as manhas da floresta e as formas de viver na região, extraindo os recursos naturais de forma sustentável como agroextrativistas, aparando vidas, cuidando de suas famílias e colaborando no processo de construção de um desenvolvimento sustentável e humano na região.



Comunidade Forte Príncipe da Beira, Brasil, 2009

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ Moraes, op. cit.

⁴³⁰ Ibid.

CAPÍTULO III - CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DA PROVÍNCIA DE CABINDA E DOS POVOS DA FLORESTA DO MAYOMBE

Neste capítulo fiz uma contextualização histórica para situar a Província de Cabinda e compreender melhor a formação histórica dos povos que habitam a região do Mayombe e seus modos de vida em um ambiente de floresta tropical como a amazônica. Também discuti a participação das mulheres nas guerras que atingiram Angola.

No contexto africano, os povos que habitam a Província de Cabinda, localizada mais ao norte da República de Angola, são considerados de origem bantu e originários da dispersão de grupos do reino do Kongo. Para o historiador angolano Alberto Oliveira Pinto, essas migrações deram origem à formação dos Estados de Ngoyo, Kakongo e Loango, “os quais se autonomizaram do reino do Kongo e se identificaram culturalmente por referência à baía de Cabinda”⁴³¹.

Ainda segundo este autor, atualmente, a expressão Cabinda é utilizada tanto para designar o território compreendido entre as fronteiras coloniais delineadas depois de 1885 e que veio a constituir um enclave da colônia portuguesa de Angola, quanto para identificar “todos os indivíduos oriundos do referido território, pertencentes a vários grupos distintos do povo Bakongo: os Oio (Baoio), os Cacongos (Bakakongo), os Vili (Bavili), os Lingi (Balingi), os Iombe (Baiombe), os Sundi (Basundi) e os Koki (Bakoki)”⁴³². De acordo com São Vicente, as populações gostam e preferem ser tratadas por cabindas, quer fossem ou não desses grupos étnicos⁴³³.

Esta riqueza contida na formação cultural de vários povos também se notabiliza no uso da língua de forma que cada grupo se expressa numa língua própria, mas que “são línguas audíveis, entendíveis e compreensíveis entre si, por pertencerem a um tronco comum, o Kikongo. Destacamos aqui as línguas faladas em Cabinda desde os tempos remotos à actualidade: Kiurio, KikuaCongo, Kilingi, Kivili, kikoki, Kiyombe e Kissundi”⁴³⁴. Ainda de acordo com Victor Nguma, com a chegada da dominação europeia na região a língua que se fala no lugar ficou conhecida como “Fiote”, o que não corresponde à realidade, pois, “Fiote” “não pode ser considerada como língua dos

⁴³¹ Pinto, 2006, p. 155.

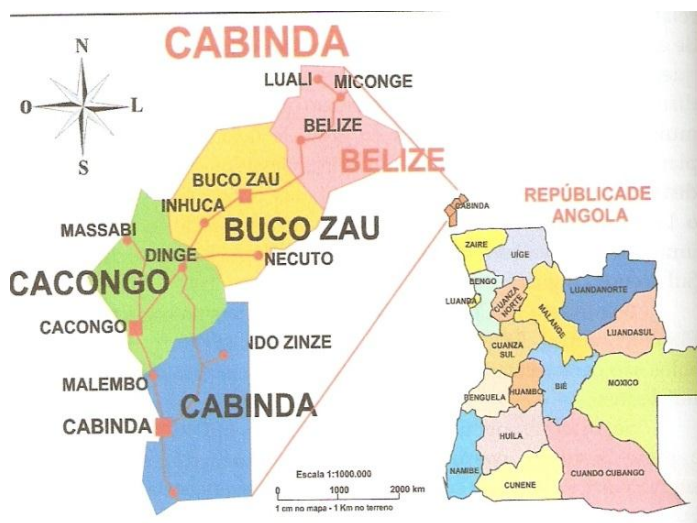
⁴³² Ibid., p. 99.

⁴³³ Vicente, 1996, p. 13.

⁴³⁴ Nguma, 2001, p. 22-23.

nativos do Enclave”⁴³⁵. Para este autor, a língua como fenômeno social é dinâmica, sofrendo mutações ao longo de sua existência. Desta forma, em Cabinda há um movimento da intelectualidade que tende a considerar a língua falada na província como “Ibinda”. Assim, na região, ouvimos estas duas denominações para a língua falada com tendência maior para denominá-la como Ibinda.

A Província de Cabinda é um enclave porque está separada do restante de Angola “por uma faixa estreita de menos de 50 quilômetros (pertencente a Zaire para seu contato com o mar) e pela foz do rio Congo ou Zaire, na fronteira norte do país”⁴³⁶. Possui uma superfície de 7.300 km², com uma população de aproximadamente 300.000 habitantes⁴³⁷. É limitada a Norte e Nordeste pela República do Congo, a Leste e Sul pela República Democrática do Congo e a Oeste pelo Oceano Atlântico. A Província de Cabinda possui quatro municípios: Cabinda, a capital, Cacongo, Buco Zau e Belize.



Localização da Província de Cabinda na República de Angola

Fonte: BUZA, Alfredo Gabriel (2011).

Cabinda apresenta um contraste nítido entre a zona costeira de configuração plana, onde domina a savana, e a região do interior predominantemente montanhosa ocupada pela Floresta do Mayombe

⁴³⁵ Ibid.

⁴³⁶ Menezes, 2000, p. 92.

⁴³⁷ Buza, J. op.cit., 59.

que se estende desde o Norte de Angola até ao Gabão. A cidade está localizada a 800 Km ao norte de Luanda, capital de Angola.

Quanto ao clima há duas estações em Cabinda: a das chuvas e calor que vai de novembro a abril; e da seca e fresca que é denominada de “cacimbo” correspondendo aos meses de maio a outubro. A época seca “é caracterizada pela ausência de chuvas, diminutíssima proporção de sol a descoberto, nuvens de ténue espessura que à noite se condensam em orvalho ou “cacimbo”, o qual, em certas ocasiões, se assemelha a chuvas de pequena intensidade”⁴³⁸.

Quando os portugueses chegaram ao Norte do Zaire, em 1482, “havia três reinos independentes: o Reino de Loango, que possuía o seu principal centro de irradiação nas proximidades de Ponta Negra; o de Cacongo, com sede na região de Tando-Zinze; e o de Ngoio, com a capital na zona de N’To”⁴³⁹. Todos estes reinos se autonomizaram do Reino do Kongo por dispersão de grupos em migração, como já nos referimos acima.

O contato com os portugueses provocou alterações significativas nos modos de vida desses povos com a cristianização do reino do Kongo e a inserção de algumas linhagens tradicionais e linhagens novas no tráfico transatlântico de escravos que passou a ser o principal negócio na região. “Desde então e até muitos séculos depois, Cabinda foi o principal mercado de escravos para todo o mundo como se conclui do Quadro 1”⁴⁴⁰.

Quadro I **Exportação de escravos** (1817-1843)

Cabinda (Loango, Malembo, Rio Congo e Cabinda)	146 800
“Angola”	144 100
Ambriz	30 600
Luanda	4 400
Benguela	58 400
TOTAL	384 300
MÉDIA ANUAL	14 800

Fonte: Curtin, Philip, “The Atlantic Slave Trade”, Madison, 1969.

⁴³⁸ MADUREIRA, António Dias. *Cabinda: de Chinfuma a Siimulambuco*. Lisboa, Portugal: Estampa, 2001, p. 21-22.

⁴³⁹ VICENTE, SÃO. *O problema de Cabinda*. Luanda, Angola: INALD, 1996, p. 18.

⁴⁴⁰ Ibid.

Para José Robson Arruda, no longo curso que vai do século XVI ao XIX, dos 3.646.000 escravos chegados ao Brasil, “cerca de 70%, ou seja, 2.552.200 escravos vieram de Angola pelos cálculos mais conservadores”⁴⁴¹. Este mesmo autor chama a atenção “para o fato de que pelo censo de 1871 a totalidade da população brasileira alcançava 5.700.000 pessoas, pode-se deduzir que, praticamente, a metade da população afro-brasileira, livre ou escrava, tinha origem angolana”.

Estes dados revelam como a presença angolana foi significativa na formação da sociedade brasileira, impregnando-a com seus valores culturais e sociais. Por isto, até hoje os laços que unem Angola e Brasil são muito fortes, são como de irmãos que foram criados separados. Durante a nossa estadia de quatro meses em Angola senti o quanto os angolanos têm carinho e admiração pelos brasileiros. E lembram com orgulho que o Brasil foi o primeiro país a reconhecer oficialmente a independência da República Popular de Angola depois de 14 anos de guerra colonial.

Durante o tráfico transatlântico de escravos muitos cabindas e angolanos foram forçados a vir para o Brasil, ficaram isolados de seus principais grupos sociais, o grupo de parentesco. Também membros das linhagens nobres se deslocaram para o Brasil em navios negreiros a fim de estudar e alguns foram enganados pelo capitão negreiro que os venderam como escravos como relata o oficial português João de Matos e Silva, delegado de saúde, que viveu 9 anos em Cabinda, o caso de “Chico Franque e Manuel José Puna, filhos dos dois maiores potentados da localidade, que se destinavam ao Rio de Janeiro para serem educados pelos portugueses”⁴⁴². Ele continua narrando que os jovens conseguiram se libertar com o dinheiro que Chico Franque levava escondido e com o auxílio e influências de autoridades portuguesas no Brasil. “Tendo aprendido excelentemente a fallar, proceder, escrever e trajar á portuguesa, os dois mancebos conseguiram voltar à sua pátria pouco depois de declarada a independência do Brazil, e tornaram-se os personagens mais importantes da localidade”⁴⁴³.

Este episódio revela que há séculos as relações entre Brasil e Cabinda não eram apenas comerciais. Também havia trocas culturais e para o Rio de Janeiro também se deslocaram outros membros das principais linhagens de Cabinda para serem educados no Brasil. Isto também fazia parte de um processo de aculturação dos africanos, como

⁴⁴¹ Arruda, 1996, p. 238.

⁴⁴² Silva, J., 1994, p. 8.

⁴⁴³ Ibid., p. 8.

destaca na narrativa acima Joao de Matos e Silva, ao ressaltar que os jovens cabindas aprenderam “a falar, proceder, escrever e trajar á portuguesa”. Ou seja, eles passaram a assumir os valores culturais ocidentais em detrimento dos valores culturais de seu povo. É neste processo que o antropólogo cabindense Carlos Serrano analisa que,

as disputas de interesses entre as diversas linhagens durante tanto tempo, provocadas pelos interesses do tráfico, assim como dentro das próprias linhagens pela disputa de sua liderança, e a crescente aculturação de seus chefes conduzem de forma pacífica à ocupação colonial⁴⁴⁴.

Neste sentido, dentro do contexto de disputas entre franceses, ingleses, holandeses e portugueses para dominar a região de Cabinda, representantes das duas linhagens principais que tiveram a oportunidade de estudar no Brasil e de se aculturarem tomaram a iniciativa de propor a assinatura do Tratado de Simulambuco com os portugueses, em 1 de fevereiro de 1885, tornando o enclave de Cabinda Protetorado de Portugal.



Local da assinatura do Tratado de Simulambuco – Cabinda, Angola, 2011

Foto: Tereza A. Cruz

⁴⁴⁴ Serrano, 1983, p.133.

Alberto Oliveira Pinto afirma que este Tratado apresenta duas particularidades em relação aos outros quatro de Protetorado que foram assinados entre 1883 e 1885 entre oficiais da marinha de guerra portuguesa, em representação do rei de Portugal, e as autoridades africanas com soberania sobre os territórios correspondentes aos antigos reinos de Loango, Kakongo e Ngoio. A primeira particularidade,

a de ser o único onde figuram quatro africanos que assinam com o seu próprio nome e não de cruz, a saber, Manoel José Puna, Francisco Rodrigues Franque, Manuel Bonzola Franque e João Puna, e a de incluir uma Petição datada de 22 de janeiro cuja redação é atribuída a estes chefes de Cabinda⁴⁴⁵.

O fato de estas autoridades cabindenses terem assinado seus nomes nesse Tratado ao invés de fazerem a cruz, como em outros locais do continente africano, significa que elas já tinham se “elevado” ao patamar da “civilização” europeia, dominando os códigos da escrita e assimilando os valores da cultura ocidental. Não é à toa que também se tornaram os principais parceiros comerciais e políticos dos portugueses. Por isto que São Vicente analisa que o Tratado de Simulambuco é “o produto de uma entrosagem de interesses de alguns chefes políticos cabindas e portugueses. As famílias notáveis dominantes dedicavam-se, predominantemente, ao comércio; elas mantinham relações comerciais intensas com o exterior, desde os tempos do tráfico de escravos”⁴⁴⁶. Todavia, na prática, com a assinatura deste tratado, como aconteceu em outras partes do continente africano, os portugueses começaram um processo de ocupação efetiva do território, respaldados pelas resoluções da Conferência Internacional de Berlim, colonizando-o segundo os seus interesses e desrespeitando as cláusulas do referido Tratado. Neste sentido, São Vicente analisa que,

Desde cedo Portugal interpretou de forma ambígua o Tratado, incorporando, quatro meses depois, o seu protectorado no distrito angolano do Congo (Hoje Uíge e Zaire) e permitindo a instalação, em 1903, da Companhia de Cabinda,

⁴⁴⁵ Pinto, op. cit., p. 260-261.

⁴⁴⁶ Vicente, op. cit., p. 29.

um monopólio que se apoderou de mais de metade do território, contrariando assim o tratado, que mandava conservar o senhorio directo das terras aos próprios cabindas. Antes mesmo de se ter consumado a ocupação da Lunda e do Cunene já Cabinda era parte integrante de Angola⁴⁴⁷.

Os portugueses, assim como os outros europeus, não respeitavam as cláusulas dos tratados, interpretando-os conforme os seus interesses e contrariando os interesses dos chefes africanos e de seus povos. Por isso que, esses tratados se tornaram em um importante instrumento político de ocupação efetiva dos territórios africanos e de domínio colonial, tendo o respaldo dos próprios europeus através da assinatura de tratados bilaterais. Por isto que,

a partir da Conferência de Berlim e depois dos convénios com a França (1886) e com a Bélgica (1891) que estabeleceram as fronteiras definitivas do norte de Angola, o enclave de Cabinda passou a estar administrativamente integrado no conjunto da colónia de Angola⁴⁴⁸.

Durante todo o período de dominação colonial os povos da região de Cabinda “foram subestimados e submetidos a uma feroz exploração, empurrados para um retrocesso incalculável no seu desenvolvimento econômico-social onde a destruição das estruturas políticas-administrativas e o elevado índice de analfabetismo se destacam entre as consequências coloniais”⁴⁴⁹. Os colonizadores, sobretudo, conseguiram introjetar nos colonizados um sentimento de inferioridade e um desejo de imitação dos valores da dita “civilização”, como se seus modos de vida fossem atrasados. Então para justificar a dominação é preciso fazer com que estes povos se sintam inferiores. Entretanto, como tão bem já desmascarava o discurso de “civilizar” o continente africano, o português João de Mattos e Silva, afirmava que,

É nas pontas das baionetas, na fuzilaria, nas metralhadoras que vae o germen da civilização; é matando assim milhares de homens que se inocula essa esplendida coisa, a civilização forçada e

⁴⁴⁷ Ibid., p. 32

⁴⁴⁸ Ibid., p. 32.

⁴⁴⁹ Nguma, 2001, p. 7.

rápida dos que restam; é alcoolizando e syphilizando estes que se consegue fazel-os felizes, tornal-os párias sem eira nem beira, carregados de trabalho em vez do remanso da sua vida antiga, sujeitos todos aos brancos em vez de bastantes aos seus antigos nobres⁴⁵⁰.

Portanto, a colonização se deu de forma bastante violenta, procurando por todos os meios, sempre que possível desestruturar as culturas dos povos da região. Entretanto, o massacre da dominação colonial é tão forte que chega um momento em que os colonizados reagem. Neste sentido, a onda de libertação que tomou conta do continente africano, começando pelo Egito em 1952, seguindo por Gana em 1957, desintegrando os poderes coloniais chegou às colônias portuguesas em África. Só que o Estado português não estava disposto de forma nenhuma a abrir mão das riquezas provenientes dessas colônias. Desta forma, intensificaram-se as lutas pela independência com a criação de associações, sindicatos e vários partidos políticos, que culminaram com as guerras de libertação colonial em Angola, Guiné Bissau e Moçambique.

Assim, no Norte de Angola, em 1954, foi criada a União das Populações do Norte de Angola (UPNA) que se transformou na União dos Povos de Angola (UPA), em 1958, dando origem à Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) em 1962. Por outro lado, em Luanda, em 1956, foi fundado o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA). Em 1966, Jonas Savimbi em decorrência de dissidências internas na FNLA, funda a União Nacional para Independência Total de Angola (UNITA). Assim temos os três principais movimentos que lutaram pela independência de Angola, mas de forma desarticulada. A FNLA e a UNITA ao invés de combaterem o colonialismo português, numa ação deliberada desferem guerra aos quadros do MPLA.

Por outro lado, em Cabinda, temos a criação de um movimento próprio a Frente de Libertação do Enclave de Cabinda (FLEC), criada em 04 de agosto de 1963, agregando vários grupos separatistas que se formaram a partir de 1956, dentre eles o Movimento de Libertação do Enclave de Cabinda (MLEC), o Comité de Ação da União Nacional Cabindense (CAUNC) e a Aliança Maiombe (ALIAMA). “Ranque Franque é quem segurava as rédeas do poder e o objectivo declarado era o diálogo com Portugal”⁴⁵¹. A unidade do movimento não durou muito

⁴⁵⁰ Silva, J. op. cit., p. 72.

⁴⁵¹ Vicente, op. cit., p. 42.

tempo. Logo se seguiram novas dissidências de forma que, em 1975 a FLEC passou a ser constituída por quatro facções distintas. “Actualmente são duas facções da FLEC que dão cartas no teatro das operações. A mais poderosa e radical é a FLEC-FAC, liderada por Nzita Tiago, exilado há mais de 15 anos em Paris”⁴⁵².

O conflito armado em Angola começou em 04 de fevereiro de 1961, quando líderes do MPLA organizaram uma onda de ataques às posições portuguesas em Luanda, especialmente às prisões onde se encontravam líderes nacionalistas presos. E esta luta só terminou em 11 de novembro de 1975, quando Agostinho Neto, líder do MPLA, proclamou a independência da República Popular de Angola, tornando-se o seu primeiro presidente.

Entretanto, ao invés da jovem nação se reconstruir dos destroços da guerra de libertação colonial e buscar melhorias das condições de vida de sua população, enfrenta no mesmo ano uma guerra civil provocada pela UNITA de Jonas Savimbi, apoiada inicialmente pelos Estados Unidos e pela África do Sul. Uma guerra fratricida que se prolongou de 1975 a 2002, ceifando milhares de vidas e destruindo o país.

Entretanto, na Província de Cabinda ainda continuou o conflito armado em decorrência da atuação da FLEC-FAC, sobretudo, a partir da comuna de Necuto na fronteira com a República Democrática do Congo. Isto porque, em decorrência do Acordo de Alvor, em janeiro de 1975, Cabinda que pelo entendimento do Tratado de Simulambuco, era um território autônomo ao lado de Angola, foi transformada automaticamente em umas das Províncias de Angola, anexando-a ao resto do país. Todavia, no dia 01 de agosto de 2006, foi assinado um Acordo de Paz para Cabinda entre o Fórum Cabindês para o Diálogo (FCD) e o Governo angolano, a única região do país onde ainda se registrava certa instabilidade política-militar. Assim “cerca de 500 militares da FLEC estarão aquartelados em três áreas identificadas pela Comissão Militar Mista nos três municípios da província, nomeadamente a zona de Kisote, no Belize, Chivovo, no Dingo-Cacongo e Talibeca, em Tando-Zinze”⁴⁵³. Na ocasião, o presidente da Assembleia Nacional em exercício, Roberto de Almeida, ressaltou em seu discurso que,

⁴⁵² Ibid., p. 46.

⁴⁵³ África Today, 2006, p. 66.

O fim do conflito na Província de Cabinda, com o consequente desmantelamento das forças militares que se opunham ao Exército Nacional e a aplicação da Lei da Amnistia, irá certamente permitir que se acelerem e multipliquem, a partir de agora, as acções em prol do desenvolvimento da Província⁴⁵⁴.

Portanto, o processo de reconstrução nacional do país é recente, após ter enfrentado 40 anos de guerra. O governo elaborou planos de desenvolvimento econômico e social para o país baseados na exploração e exportação de recursos naturais, sobretudo do petróleo e do diamante. Juliana Buza analisa que, nessa perspectiva de desenvolvimento econômico,

é que em Angola se estabeleceu a projeção de exploração de petróleo, de 2002 a 2010, em 2,5 milhões (bpd) e um crescimento econômico variando de 25% a 26%. Com a perspectiva de contenção da exploração do petróleo em função do colapso econômico, coloca-se por parte do governo iniciativas de planeamento pela diversificação da economia e, assim, projetos da exploração de outros recursos naturais tomam outros contornos⁴⁵⁵.

Este crescimento econômico ainda está baseado na exploração dos recursos naturais que são exportados *in natura*, portanto, acaba caindo no neocolonialismo, pois o país continua sendo exportador de matérias-primas e dependendo de investidores estrangeiros. Por outro lado o Governo estabeleceu uma série de programas voltados para a reconstrução nacional, que vão desde a reabilitação e construção de estradas ao combate da pobreza. Algo básico como a merenda escolar ainda não tem chegado às escolas da região da Floresta do Mayombe. A este respeito Juliana Lando Canga Buza questiona se posicionando nos seguintes termos:

A corrida para tornar Angola moderna e alcançar as outras nações faz com que problemas que consideramos mais urgentes acabem ficando em

⁴⁵⁴ Ibid.

⁴⁵⁵ BUZA, Juliana Lando Canga. Op. cit., p. 85-86.

segundo ou terceiro plano – não obstante o governo priorize tais questões – dando espaço para aqueles que seriam de segundo e terceiro plano. Isto ocorre muitas vezes por pressão dos países mais industrializados, afoitos em investir comercialmente em seus produtos modernos em Angola, e Angola afoito em entrar no *ranking* dos países mais industrializados⁴⁵⁶.



Luanda, Angola, 2011
Fotos: Tereza A. Cruz

⁴⁵⁶ Ibid. p. 87.

Neste sentido, mais uma vez, o desejo de se modernizar atropela o desenvolvimento de políticas que, de fato, venham melhorar as condições de vida da maioria da população. O que temos visto em Angola é uma disparidade cada vez maior entre os que concentram a renda em contraposição aos que vivem na pobreza, na miséria, sem trabalho, sem acesso aos bens e serviços que dignificam a pessoa. Assim, como critica Juliana Buza,

enquanto uns poucos possuem muito, a maioria da população transporta botijões de gás de cozinha na cabeça, com todos os perigos aí presentes, ou são obrigados a caminhar grandes distâncias para obter a lenha que é adquirida na maioria das vezes com o processo de desmatamento, provocando efeitos ambientais negativos⁴⁵⁷.

Desta forma, aumentam as disparidades socioeconômicas de forma que um pequeno grupo se apropria das riquezas produzidas pelo país enquanto a maioria da população continua na pobreza. A foto anterior revela um pouco destas disparidades sociais. O lixo é um problema sério em Angola que atinge, sobretudo, aos mais pobres. Por isto que Juliana Buza continua suas críticas bem fundamentadas:

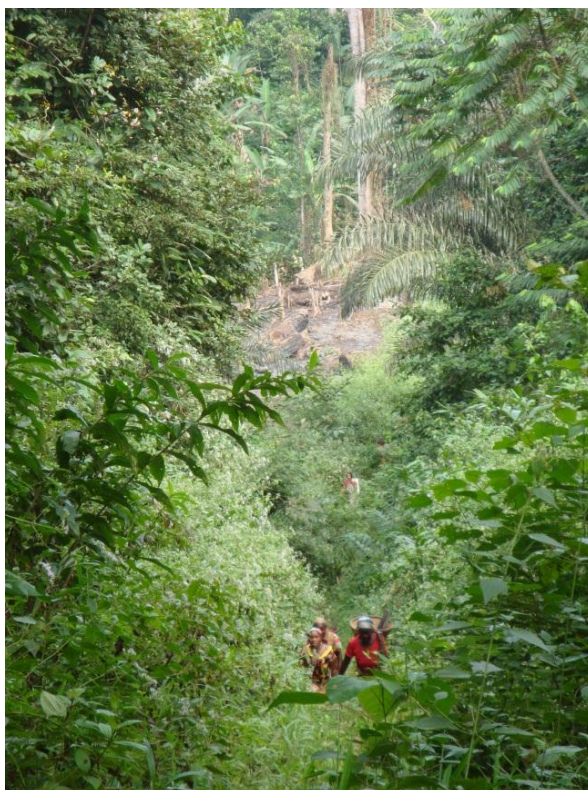
A busca da modernização de Angola nos tem levado a continuar importando modelos de vivências e convivências que parecem incompatíveis ao desafio de reconstrução nacional. Tanto se buscam uma antena parabólica que capta canais internacionais, quanto se observa a preparação de alimentos ao ar livre, exposto a moscas e outros vetores de doenças, com uso de energia vegetal, ou seja, lenha por falta de gás doméstico agravando ainda mais a questão ambiental com derrube de árvores conforme observou Buza (2006). Isto demonstra claramente que se acena para perpetuação das desigualdades sociais e uma imposição de estilo de vida consumista individualista, à custa também da agressão ao ambiente natural extra-humano⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 89.

⁴⁵⁸ Ibid., p. 91.

A Floresta do Mayombe

A Província de Cabinda detém parte da floresta do Congo, que no espaço angolano é denominada de Mayombe, sendo considerada a segunda maior floresta tropical do mundo, perdendo apenas para a Floresta Amazônica. Ela perpassa os territórios de Angola, da República Democrática do Congo, da República do Congo Brazzaville e do Gabão. No território angolano possui um relevo montanhoso que a torna mais exuberante. Toda esta floresta fazia parte do antigo Reino do Congo que na Conferência Internacional de Berlim em 1885 foi, arbitrariamente, repartida entre Portugal, França e Bélgica. Em Cabinda está localizada nos municípios de Belize e Buco Zau, nas fronteiras com a República Democrática do Congo e com a República do Congo Brazzaville.



Floresta do Mayombe – Cabinda Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

Segundo Juliana Lando Canga Buza, “são 290 mil hectares de floresta tropical rica em espécies como o pau-preto, o pau raro, o pau ferro, o sândalo, entre outras, além de uma fauna diversa, contendo animais como chimpanzés, gorilas e elefantes, sob ameaça constante da extração ilegal da madeira”⁴⁵⁹. Esses recursos da biodiversidade e o petróleo se constituem na maior riqueza da Província de Cabinda, destacando-a no contexto nacional angolano. Entretanto, a população local não recebe os benefícios na proporção em que necessita.

A Floresta do Mayombe com seu relevo montanhoso tornou-se uma região estratégica, sendo palco dos conflitos armados pela luta da independência de Angola em relação a Portugal e, em seguida da guerra civil que assolou o país por 27 anos. O administrador da Comuna de Miconje, César Casimiro Bilendo, 47 anos, ressalta a contribuição do município de Belize para a luta de libertação nacional:

Essa parte do município contribuiu muito na libertação, na defesa durante a luta, na primeira luta de guerra de libertação nacional. Como se pode vê é um relevo montanhoso. Nós temos a serra de Moabe, a curva da morte... Para os guerrilheiros foram áreas ou localidades estratégicas. Ainda mesmo nesta área, outra zona estratégica foi a montanha dos camaradas, onde as forças portuguesas, onde as forças armadas nunca conseguiram de atingir⁴⁶⁰.

Os guerrilheiros souberam aproveitar bem desta mata com relevo montanhoso para se defenderem e atacarem as tropas portuguesas. Neste sentido, o meio ambiente se tornou um parceiro dos que lutavam pela libertação de Angola. Todavia, o Mayombe também foi palco de conflitos internos entre os vários movimentos que se formaram em Angola.

O MPLA criou uma frente de combate em Cabinda denominada de Segunda Região em 1963. Nesta frente travaram-se combates contra o exército português, contra a FNLA, contra a UNITA e contra a FLEC, penalizando a população da região do Mayombe.

⁴⁵⁹ Buza, J., 2011, p. 63.

⁴⁶⁰ Bilendo, César Casimiro. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comuna de Miconje, 04 de julho de 2001.

Por isto, nas narrativas de entrevistados e entrevistadas é recorrente a experiência dos deslocamentos provocados pelas guerras, as fugas para a República Democrática do Congo (RDC), antigo Zaire, e para a República do Congo Brazzaville; as fugas para a mata e todas as privações que passavam. Neste sentido, o depoimento de Bartolomeu Quimbi, morador do município de Bucu Zau, da aldeia Sundi, é muito significativo:

Ali vivemos muito tempo nas matas, dois meses, às vezes três meses, dentro da mata, vivendo de arrasto, sem de comer, porque tudo o que é nosso tinha ficado na aldeia [...] Pra dormir, nós tínhamos que desenrascar, cortamos folhas, essas folhas da mata, meter no chão, depois se aquecer um bucado por causa do frio; pra dormir mesmo de arrasto. E pra comer tínhamos que se sacrificar com armadilhas e depois utilizar uma caça assim noturna. E as mamãs procurar peixes no rio [...] Não havia forma de construir nenhuma coisa lá na mata, uma casa ou qualquer tipo de teto para nos proteger lá na mata. Tínhamos que primeiramente acolher os nossos filhos, fazer guardar debaixo dos troncos, por debaixo das árvores. Era uma vida muito difícil. Muitos morreram mesmo, atingiram aquele flagelamento que as tropas faziam...⁴⁶¹

Assim a floresta além de se tornar o palco da guerra também serviu de refúgio e abrigo para muitos moradores de toda a região que conseguiram se salvar, mesmo com as dificuldades de comida e de dormida. Seus troncos e folhas serviram de cama e ela ofereceu também a caça, os peixes e os frutos silvestres para que não morressem de fome. Muitos perderam parentes e amigos durante a guerra civil, como a mulher do Bartolomeu, a Madalena, cujo irmão morreu quando estava trabalhando na lavra, em decorrência de ter pisado em uma mina que explodiu.

A situação dos que se refugiaram nos países fronteiriços da RDC e do Congo Brazzaville também não foi nada fácil, pois enfrentaram muitas dificuldades econômicas além de terem abandonado suas casas, suas lavras e terem se dispersado de outros parentes. A Filomena Tula

⁴⁶¹ Quimbi, Bartolomeu. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Bucu Zau, 27 de julho de 2011.

Conde, 37 anos, moradora da Comuna de Necuto, local que foi tão atingido pelos conflitos armados fala um pouco desta experiência:

Lá no RDC vivemos mal, mal mesmo. Fugimos lá por causa da guerra. Aqui não havia população. Toda a população fugiu para o RDC ou foram para o Congo Brazzaville. Nós fomos para RDC. Mas lá foi muito difícil, difícil mesmo! Pra conseguir o que comer tem que fazer trabalhos, se esforçar, tem que ir ajudar alguém para ter o que comer. As nossas mãe sofreram muito no RDC, principalmente as que levaram muitas criança, sofreram muito mesmo!⁴⁶²

A guerra fez com que toda a população do Necuto fugisse pelas fronteiras dos Congos ou se abrigasse na mata. Filomena enfatiza que no RDC viveram mal. Para não passar fome tinham que se dispor a fazer qualquer tipo de trabalho. Esta situação se tornava mais grave para as mulheres com muitos filhos. De qualquer forma, estas mulheres, sempre encontravam formas de enfrentar e superar essa situação, garantindo a sobrevivência de seus familiares. É preciso considerar que a maior parte dos homens estava envolvida na guerra de forma voluntária ou compulsória.

Os municípios de Belize e Buco Zau por estarem situados na floresta de Mayombe foram muito afetados pela guerra civil e pelos conflitos decorrentes da luta pela independência de Cabinda liderada pela Frente de Libertação do Enclave de Cabinda (FLEC) que tinha seu quartel general sediado nas matas da comuna de Necuto. Não havia livre circulação de pessoas nem de carros. Agora a situação aparentemente está controlada pelo Governo Central, o quartel general se desfez e, segundo informações de alguns moradores e administradores há apenas grupos de rebeldes isolados e itinerantes, localizados mais na RDC, que não se constituem mais como uma ameaça. A resolução do conflito está sendo feita mais através da discussão política. O único grupo que ainda insiste na luta armada é a FLEC-FAC.

⁴⁶² Conde, Filomena Tula. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Necuto, 23 de julho de 2011.

A participação das mulheres na guerra de libertação nacional e na guerra civil

As mulheres também deram a sua contribuição durante a luta de libertação colonial seja como guerrilheiras ou prestando vários serviços como aborda Limbânia Jiménez Rodriguez:

As mulheres angolanas destacaram-se como enfermeiras, mensageiras; elas constituíam o elo de ligação entre as células clandestinas nas cidades e transportaram alimentos e medicamentos para os guerrilheiros; também ocuparam cargos de responsabilidade na organização da vida nos territórios libertados, cumprindo com êxito todas as missões que lhes eram confiadas⁴⁶³.

Muitas destas mulheres doaram as suas vidas à causa de libertação como as heroínas Deolinda Rodrigues de Almeida, Irene Cohene de Brito Teixeira, Lucrécia Paim, Teresa Afonso e Engrácia dos Santos, que integraram as filas dos 130 combatentes do Esquadrão Camy do MPLA. Elas foram presas por grupos da FNLA quando tentavam regressar à base do referido Esquadrão, via Zaire, no dia 02 de março de 1967, e levadas para Kamuna e de lá para a prisão de Kakokol em Kinshasa onde ficaram presas e foram barbaramente torturadas e assassinadas. Por isto, o dia 02 de Março ficou consagrado como o Dia da Mulher Angolana.

No Mayombe, muitas mulheres também participaram efetivamente da luta de libertação como guerrilheiras, ao lado dos homens, dando a sua contribuição. Uma delas é Ester Bilongo, 51 anos, secretária municipal da Organização das Mulheres Angolana (OMA): “Nós participamos mesmo na guerrilha, muitas mulheres participaram da guerrilha durante a guerra de libertação a mulher não ficou atrás, estava mesmo ao lado do homem”. Ela analisa que a mulher não ficou atrás. Elas deram a sua colaboração corajosamente tanto na guerra colonial quanto na guerra civil. A diferença é que algumas delas tiveram que levar crianças, como é o caso de Suzana Pemba, administradora adjunta da comuna de Luali, no município de Buco Zau. Ela narra sua experiência:

⁴⁶³ Rodriguez, Limbânia Jiménez. *Heroínas de Angola*. Luanda, Angola: Mayamba, 2010, p. 18.

Durante a guerra civil eu participei mesmo ativamente, sem problema. Dei a minha contribuição. Peguei a arma, fiz a recruta como a ODP, com a minha criança nas costa. Peguei a arma, fiz a recruta... Valeu mesmo! A mulher tava pronta a participar desse combate... todas as mulher participou dessa luta. Não só eu, todas as mulher que era trabalhadora participou mesmo dessa luta. Todas as mulheres trabalhadoras, obrigatoriamente, foi obrigada a participar dessa luta. Durante a guerra civil a mulher participou mesmo ativamente. A mulher não tava atrás, tava mesmo a frente. Onde há o homem há a mulher⁴⁶⁴.

As mulheres participaram corajosamente ao lado dos homens durante a guerra civil em todos os lugares de Angola. Mesmo as que não foram combater na mata, tiveram treinamento para se defenderem nas próprias aldeias através da Organização de Defesa Popular (ODP), criada pelo MPLA. Suzana reflete também que “onde há o homem há a mulher”, ou seja, ela está presente em todos os momentos da história de Angola, de modo particular durante o conflito armado, participando ativamente e, algumas vezes, foram mais corajosas do que os homens como relata B.M, 60 anos, natural do Moxico:

Mulher na mata a combater, nós eram muitas. A gente lutou mesmo ao lado do homem, nós viu, às vezes a mulher tem mais coragem que o homem. Quando o português ficar zangado, o homem mesmo te foge, te abandona; e você tens que se defender, mesmo com tua arma, com filho nas costas e outro agarrado na calça da tua farda”⁴⁶⁵.

Esta narrativa nos faz pensar que, em nenhum momento as mulheres angolanas abandonam os seus filhos, até em combate - como nos trabalhos agrícolas - elas estavam com crianças nas costas ou agarradas na calça da farda.

Também estas mulheres guerrilheiras que faziam cursos de formação tinham a consciência que precisavam repassar os ensinamentos para que mais mulheres ocupassem o espaço da luta

⁴⁶⁴ Pemba, Suzana. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Luaili, 08 de julho de 2011.

⁴⁶⁵ Kasembe; Chiziane (Orgs.), 2008, p.34-35.

armada, saindo do seu papel normativo das atividades domésticas ou agrícolas, como a jovem heroína Engrácia dos Santos afirmava:

Não me importa o lugar para onde eu tenha que ir, mas na Primeira Região ensinaremos as mulheres a ler, a escrever e transmitiremos todos os ensinamentos políticos que aprendemos durante o curso; explicar-lhes-emos que a tarefa da mulher não é só lavar; cozinhar; trabalhar na lavoura, mas também tem que lutar e ensinar-lhes-emos a manejar as armas⁴⁶⁶.

Esta narrativa da Engrácia retrata que, quando as mulheres se integravam às fileiras do MPLA tinham que está disponível para serem enviadas para qualquer lugar que o movimento precisasse. Elas deixavam de ter vida própria e passavam a viver em função dos interesses e necessidades da luta. Os conteúdos políticos que aprendiam nos cursos de formação deviam ser transmitidos às outras mulheres, sobretudo, questionando os papéis normativos de gênero e incentivando a participação delas na luta de libertação nacional.

Estas mulheres audaciosas que tanto contribuíram durante a luta de libertação colonial e ao longo da guerra civil, hoje continuam colaborando no processo de reconstrução do país, embora nem sempre a sua contribuição seja devidamente reconhecida pelo Governo de Angola. Muitas delas ficaram esquecidas.

Município de Buco Zau

O município de Buco Zau é um dos quatro municípios que compõem a Província de Cabinda, com uma superfície de 2.115 km² e uma densidade populacional de aproximadamente 40.000 habitantes, delimitado ao Norte pelo município de Belize, ao sul pelo município de Cacongo, e ao Leste pela República Democrática do Congo e Oeste pela República do Congo Brazzaville⁴⁶⁷. De acordo com Juliana Lando Canga Buza,

Buco Zau é designação que provém do *Kyombe*, origem do nome dado ao antigo rei do Matchionzo, que se chamava Mambuco-Zau. A

⁴⁶⁶ Rodriguez, 2010, p. 74-75.

⁴⁶⁷ Toco; Puati, 2009, p. 37.

segunda palavra significa elefante em *kyombe*. Era uma área abundante de elefantes, o que ainda se registra hoje, mediante os relatos de conflitos entre o homem e essa espécie ameaçada de extinção. A conjugação do nome do rei com a abundância de elefantes levou a denominar a localidade de Buco Zau, nome atribuído também à sede do município⁴⁶⁸.

De acordo com um manuscrito do pastor André Conga da Costa, 78 anos, natural da comuna de Luali, município de Belize, a ocupação do município de Buco Zau pelos portugueses iniciou-se no final do século XIX e princípio do século XX:

sabe-se que de 1898 a 1903 o senhor Pitra, cabo português destacou-se para o norte de Cabinda, via fluvial, de rio Loango e Luali, chegando no MBUZU NZAU encontrou-se com o chefe MBUZU, Sr. Pitra querendo prosseguir sua viagem para o norte foi impedido no Mambimbdi (sítio rochoso no rio Luali) e ali prosseguiu a pé deixando a canoa⁴⁶⁹.

As artérias fluviais favoreceram a chegada e a penetração dos colonizadores portugueses como em todo o continente africano. Esses portugueses passaram a desenvolver o comércio e a agricultura através do cultivo de café e cacau, ocupando as terras dos nativos. Entretanto, esta ocupação não se deu de forma pacífica, pois houveram vários combates entre os brancos e os negros em decorrência dos maus tratos que estes impunham aos donos da terra. “Foi assim que o Mambuco Zau tenta fechar o rio Luali, derrubando árvores de maior tamanho para barrar o rio e de modo a impedir a penetração de mais brancos”⁴⁷⁰. Entretanto, a tecnologia mais avançada dos portugueses fez com que eles dominassem a região. Assim as suas atividades ganharam um ritmo acelerado e consequentemente a instalação do posto administrativo do Conselho do Maiombe no Londo, actual cruzamento de Bata Sano⁴⁷¹.

Respaldados pelas deliberações da Conferência Internacional de Berlim e, graças aos seus avanços tecnológicos, os portugueses se

⁴⁶⁸ Buza, J., p. 67.

⁴⁶⁹ Manuscrito anexo à monografia de TOCO, Joaquim; PUATI, Isidoro Josefina. Op. cit.

⁴⁷⁰ Informações contidas em um documento da administração do município de Buco Zau.

⁴⁷¹ Informações contidas em um documento da administração do município de Buco Zau.

instalaram nesta região do Mayombe de forma que a Companhia de Cabinda intensificou o desenvolvimento do plantio de café, cacau e palmar. Também surgiram as fazendas agrícolas da Alzira de Fonseca, Izazaltina, Lucucuto, Pinto de Fonseca e tantas outras. Desta forma deu origem a uma concentração de pessoas provenientes de todas as regiões do país e até de Cabo Verde, São Tomé e Príncipe que vinham como contratados por esta companhia e fazendas. Isto porque os homens da região não se dispunham a trabalhar na agricultura, porque, conforme o costume local este trabalho é considerado feminino.

Desta forma, segundo o pastor Conga da Costa, a partir dos anos 40 até 60 houve uma grande afluência de pessoas na Vila de Bucu Zau vindas de diversas partes da Província de Cabinda, de Angola e do exterior. Devido a esta mistura de pessoas o local passou a ser denominado de vila Kibunda – uma palavra *tchibunda* (variante da língua ibinda) que significa mistura.

A partir do desenvolvimento da rede comercial e da agricultura, o presidente Vasco Lopes Alves e seus vogais projetam a vila de Bucu Zau em 28 de janeiro de 1938. Finalmente em 15 de março de 1957 o governo português constrói uma nova sede de administração do Conselho, junto a comunidade branca e daí transferiram o Conselho Administrativo de Bata Sano para Centro e nesta mesma data Bucu Zau passou a considerar-se vila⁴⁷².



Bucu Zau, Província de Cabinda, Angola, 2011

Foto: Tereza A. Cruz

⁴⁷² Baseado nas informações contidas em um documento da administração do município de Bucu Zau.

O município de Buco Zau está dividido em três comunas⁴⁷³ que são a sede do município, Necuto e Inhuca. Possui ainda nove regedorias⁴⁷⁴, nomeadamente, Bata-Mamanha, Micumas, Bembo-Bote, Cata-Buangas, Chionzo; Conde Grande, Panga-Mongo, Cungu-Butuno e Caio Contene, das quais fazem parte 25 sobados⁴⁷⁵ e 144 aldeias.

A comuna de Inhuca está localizada bem próximo da sede do município, cerca de 25 minutos de carro em uma estrada bem pavimentada que liga Buco Zau a Cabinda, tem um território na dimensão de 405 km². De acordo com o administrador comunal Alexandre Muemba, 55 anos, “é composta de 9 aldeias, por enquanto, isso em função dos efeitos de guerra, os populares ainda não reganharam. Dentro desse horizonte de aldeias, total de 1.574 habitantes, dentre eles, 859 são mulheres. Temos mais é mulheres”⁴⁷⁶. As guerras que assolaram o país tiveram como palco o município de Buco Zau, atingindo muito a comuna de Inhuca, como analisa este administrador comunal: “Todos esses conflitos armados provocaram o despovoamento total dessa comuna. As populações abandonavam, iam para os Congos. Praticamente tivemos que renascer... ainda temos muita população fora da área”.

Neste esforço de renascimento, hoje, a comuna de Inhuca conta com uma escola nova de 1º ciclo com 6 salas de aula, área administrativa, balneários e uma sala pedagógica; quase todas as aldeias já têm escola. O governo também construiu recentemente um centro de saúde bem equipado, embora falte pessoal qualificado, sobretudo médicos e técnico radiologista. A população da sede da comuna também já tem energia elétrica durante toda a noite e em algumas horas do dia e uma estação de tratamento de água.

O administrador Alexandre Muemba também tece algumas considerações a respeito dos modos de vida dos moradores de Inhuca:

Em termos de da cultura local, a nível da comuna praticamente nós somos todos localizados na

⁴⁷³ “A comuna (Distrito), dirigida por um administrador comunal representa a terceira estrutura administrativa territorial do Estado Angola. Sua direção subordina-se à estrutura municipal e esta à provincial (estadual)”. In: BUZA, Alfredo Gabriel. Agrofloresta: uma via para a sustentabilidade da Floresta do Mayombe. Belém/PA: A.G. Buza, 2011, p. 44.

⁴⁷⁴ “Uma regedoria é uma estrutura de poder tradicional, cultural que serve de porta voz, uma espécie de representante de uma determinada comunidade rural junto do poder público comunal. Diriam-se coordenadores de bairros ou de comunidades. Seus auxiliares são os sobas, autoridades tradicionais e os líderes das aldeias”. In: BUZA, Alfredo Gabriel. Ibid.

⁴⁷⁵ “Sobado é a área de jurisdição de um Soba”. In: BUZA, Alfredo Gabriel. Ibid.

⁴⁷⁶ Muemba, Alexandre. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Inhuca, 01 de agosto de 2011.

densa e imensa floresta de Mayombe. Inhuca já apresenta algumas diferenças em relação da sede do município, porque esta área está pouco habitada, maioritariamente a etnia Balingi, notadamente no regime alimentar, enquanto no Mayombe a base de alimentação predomina banana nós aqui já é o contrário, chicuanga está em primeiro lugar. E a chicuanga é feita de mandioca. Por isso a maior produção é mandioca que a população planta⁴⁷⁷.

Durante a pesquisa de campo percebi como é forte a produção de chicuanga⁴⁷⁸ nesta comuna, tornando-se uma das principais fontes de renda das mulheres que são especialistas no preparo e venda da chicuanga. É comum as mulheres fabricarem este produto sempre com crianças nas costas, como na foto abaixo. Esta cena faz parte da paisagem cabindense. A chicuanga é comercializada nas portas de suas casas, à margem da estrada. Os passageiros param os carros para comprar a chicuanga. Realizei minha pesquisa apenas na aldeia Chimpemba que sedia a comuna.



Preparo da chicuanga – Aldeia Chimpemba, Comuna de Inhuca, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

⁴⁷⁷ Ibid.

⁴⁷⁸ Alimento produzido da mandioca puba através de uma massa consistente cozida ao fogo, no formato de um pão comprido, enrolado em folhas. Faz parte da dieta alimentar frequente dos povos de Cabinda para acompanhar molhos de carne, de peixe ou feijão.

Quanto à comuna de Necuto, situa-se a leste do município de Buco Zau e possui uma superfície estimada em 720 km², fazendo fronteira natural com a República Democrática do Congo (RDC). Basta atravessar o rio Chiloango para está na RDC. É formada por 3 regedorias (Cungo-Butene, Caio Contene e Panga-Mongo), 14 sobados, 04 bairros, 80 aldeias, das quais 15 não habitadas, sobretudo por causa dos deslocamentos em decorrência da guerra. O regedor Pedro Simão, 53 anos, conta um pouco da história da comuna:

Essa comuna de Necuto que se chamava no passado, Posto Chiloango, o Buco Zau todos dependiam daquele posto, porque os brancos quando vieram primeira habitaram em Necuto. O que que lhes fez sair daqui? Quando descobriram aquela elevação lá no município sede chamada Bata Sano... então os brancos viram que aquela elevação de Bata Sano como estava no meio já facilita o que que vem de Belize. É quando transfere esse posto aqui para Buco Zau. Esse era o posto antigo que atendia toda a área do Mayombe⁴⁷⁹.

De acordo com dados da administração comunal, em 30 de junho de 2011 contava com uma população de 8.060 habitantes, sendo 3.854 homens e 4.206 mulheres. Atualmente possui 27 escolas, sendo 26 de 1º nível e 01 do 1º ciclo, contando com 2.618 alunos matriculados. Há também 358 alunos matriculados na alfabetização. Possui também um pavilhão de formação profissional, artes e ofícios onde são ministrados vários cursos como de informática, agricultura e corte e costura. Há também um centro de saúde grande e 03 postos de saúde. Por outro lado, não há médicos e nem enfermeiros de nível superior, contando apenas com 11 técnicos de nível médio e 12 técnicos básicos que prestam assistência à população.

No centro da comuna de Necuto há energia elétrica que funciona durante toda a noite. Por outro lado, não há nenhuma estação de tratamento de água. Os moradores consomem água das nascentes e do rio Chiloango. Em algumas aldeias mais distantes da sede algumas

⁴⁷⁹ Simão, Pedro. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Necuto, Buco Zau, Angola, 22 de julho de 2011.

pessoas, sobretudo, funcionários públicos possuem gerador de energia e televisão.

Após o término do conflito com a FLEC na região começaram várias obras públicas, sobretudo, as estradas. Assim estão em obras: a Estrada Nacional Dinge-Necuto, as vias terciárias Quissamano-Necuto-Caio-Pazo-Cungu-Butuno- Bucu-Congo; e a estrada Bucu Zau-Chiaca-Necuto. Pude observar o desenvolvimento dessas obras em minha pesquisa de campo. Inclusive o fato de ter podido chegar até o local significa que, de fato, agora, há uma livre circulação de pessoas e bens, que já tem melhorado significativamente a qualidade de vida da população que, durante tantos anos viveram isoladas ou tinham que se deslocar à noite, correndo risco de morte, pois poderiam ser capturadas por algum rebelde ou atingidas por balas.



Vista parcial da Comuna de Necuto – Rio Chiloango, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

Município de Belize

O município de Belize está localizado no Alto Mayombe, fazendo divisa com a República do Congo Brazzaville e o município de Bucu Zau, contando com uma população de 16.000 habitantes⁴⁸⁰. O município conta com uma beleza natural exuberante, incluindo a serra do Moabe, as quedas do rio Quiaba e a alegria do seu povo. Há um grande potencial para o desenvolvimento do ecoturismo. Inclusive o

⁴⁸⁰ Dados fornecidos pelo regedor geral Afonso Maciel, durante nossa pesquisa de campo.

local já conta com o Resort Quedas do Quiaba que já está pronto para receber turistas. Infelizmente os moradores da região não têm poder aquisitivo para desfrutar da beleza e conforto do lugar.



Belize, Província de Angola, 2011

Foto: Tereza A. Cruz

Não encontrei informações bibliográficas a respeito da história da criação do município. De acordo com a narrativa do regedor geral de Belize, Afonso Maciel, 46 anos,

a história da fundação do município de Belize partiu desde o ano 1930. Primeiro que a administração da zona Norte, era na Comuna do Necuto, Bucu-Zau. Os portugueses chegaram a Bucu-Zau encontraram o rio Luali. Navegaram nesse rio atingiram até a foz do rio Belize, é afluente do rio Luali. Esse rio é que faz a divisa entre Angola o Congo Brazaville. O nome de Belize provém do rio. Hoje se chama Belize. Os portugueses ...que chegaram aqui viram que as condições não eram favoráveis continuaram a navegar até a foz do rio Luali, que se chama Zala

de Baixo. Atingiram Zala de Baixo e os missionários se instalaram lá... Então, a partir dali os comerciantes, os comerciantes brancos progrediram e chegaram até aqui... Praticamente Belize atingiu a categoria de vila em 1956. Hoje faz 55 anos que recebeu a categoria de Vila⁴⁸¹.

Belize, assim como Buco Zau também foi palco dos conflitos armados que atingiram o país, sobretudo, durante a guerra civil. O regedor geral também fala desses tempos difíceis:

Praticamente a guerra de 1975 instalou-se com maior incidência em Belize, um dos municípios onde mais mártires e mortes, onde essa guerra se instalou com maior incidência... por duas vezes. Primeira vez, os populares fugiram para os dois Congos. Nós também ficamos, procuramos lugar para escapar do perigo, fomos para as matas. Em 1994 que houve um segundo tempo de guerra. Caiu nas mãos do inimigo. A Unita como adversário político, o inimigo... foi um grande teatro de guerra, foi uma grande amargura que o povo de Belize viveu⁴⁸².

Seu Maciel designa o período em que a UNITA dominou o município de Belize como “um grande teatro de guerra”. Só que os personagens não eram fictícios, mas reais, provocando “uma grande amargura” para o povo de Belize que, mais uma vez, teve que se deslocar através das fronteiras ou fugir para as matas. O Governo de Angola, liderado pelo MPLA, conseguiu retomar suas posições em Belize em julho de 1994 quando a população pôde retornar para suas moradias. Agora, a população já vive em paz desde 2002. O governo já recuperou a pavimentação da estrada que liga Cabinda a Belize, num trecho de 160 km, que está como um tapete negro. Gastamos apenas uma hora e quarenta e cinco minutos para percorrer este trecho, pois a estrada está bem pavimentada.

A comuna de Miconje, dista 32 km da sede do município de Belize, num trecho que está em fase de recuperação. Segundo César Bilendo, 47 anos, administrador comunal, ela foi criada em 1949, sendo a última parte onde o colono português atingiu. Criaram um posto na

⁴⁸¹ Maciel, Afonso. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Belize, 12 de julho de 2011.

⁴⁸² Ibid.

parte mais setentrional da fronteira com a República do Congo Brazzaville, a partir de onde controlavam os moradores e defendiam a fronteira. Depois transferiram este povo para a parte mais central da comuna, na aldeia Sanga Planície, e fizeram com que a maior parte da população saísse do meio da mata, sobretudo do Alto Sundi, para se localizarem ao longo da picada que abriram, aglutinando-os. Segundo o mais velho Francisco Bumba, 81 anos, morador da aldeia Sanga Planície, esta picada de Necuto até Miconje foi “feito a mão, com enxadas, com catanas”⁴⁸³. Assim, ao redor de Sanga Planície foram formadas as aldeias de Zombo, Bulo, Kicocolo, Matangui, dentre outras. Desta forma, ficava mais fácil para o administrador controlá-los.



Estrada que liga Belize a Miconje – Angola, 2011

Foto: Tereza A. Cruz

Com esta mudança da população do interior da mata para as margens da picada, aos poucos foram mudando também a tradicional casa de pau-a-pique coberta de palha para as casas construídas de adobe e cobertura de zinco que encontramos hoje na grande maioria na região do Mayombe.

⁴⁸³ Bumba, Francisco. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Sanga Planície, 25 de junho de 2011.

De acordo com a versão do mais velho Francisco Bumba, primeiramente Miconje era controlado pelo posto de Necuto, Buco Zau. Depois com a criação da circunscrição do Alto Mayombe, tendo como sede Belize, Miconje passa a fazer parte desta administração juntamente com a comuna de Luali⁴⁸⁴.

Atualmente a comuna de Miconje é constituída por 3 regedorias (Bulo, Caio-Guembo, e Kicumba-Congo), 9 sobados e 36 aldeias, contando com uma população de 4.909 habitantes. A comuna conta com 11 escolas do 1º nível (até 6ª classe) e 02 do 1º ciclo (até 9ª classe), totalizando 1.442 alunos. Possui um posto médico e um centro de saúde grande e bem equipado, mas sem médicos, contando apenas com enfermeiros para fazer o atendimento da população⁴⁸⁵. Realizamos a nossa pesquisa de campo nas aldeias Sanga Planície, Bulo, Zombo, Matangu e Caio-Guembo.

Miconje tem um serviço precário de energia elétrica. Durante os 11 dias que fiquei lá a maior parte do tempo não teve energia. Primeiro, porque faltou combustível e depois porque quebrou uma peça do motor. E, mesmo assim, os dias que teve energia foi apenas no período das dezoito às vinte e duas horas. Por outro lado, nesta comuna foi criada uma usina elétrica, aproveitando a bela cachoeira do rio Quiaba – como podemos ver na foto abaixo - mas até agosto de 2011 não tinha sido inaugurada, pois precisava ampliar a sua capacidade para poder fornecer energia para as aldeias próximas da sede de Miconje.



Usina nas quedas do rio Quiaba – Miconje, Angola, 2011
Foto:Tereza A. Cruz

⁴⁸⁴ Ibid.

⁴⁸⁵ Dados fornecidos pela administração comunal durante nossa pesquisa de campo.

Aliás, em todas as comunas onde desenvolvi a pesquisa no Mayombe há problemas de fornecimento de energia que, normalmente é só na parte noturna, racionalizando o combustível. O que é uma contradição, pois Cabinda é a província de Angola que mais produz petróleo. Entretanto, a população do interior ainda não tem acesso devido a este benefício da energia elétrica.

A comuna de Luali fica a 12 Km da sede do município de Belize. A estrada está em péssimas condições de acesso. A comuna é formada por 2 regedorias, , 03 sobados e 14 aldeias, contando com uma população de 1.996 pessoas, sendo 1.010 homens e 984 mulheres. A nossa pesquisa foi realizada apenas na aldeia Zala de Baixo, sede da comuna, que tem 189 habitantes⁴⁸⁶.



Aldeia Zala de Baixo – Comuna de Luali, Angola, 2011

Foto: Tereza A. Cruz

Como os outros lugares, esta comuna também foi afetada pela guerra civil que tantos danos provocaram à população que teve que abandonar as suas aldeias e procurar refúgio nos países vizinhos.

⁴⁸⁶ Ibid.

Entretanto, como relata o administrador comunal, Gabriel Dimócono, 49 anos, “nesse preciso momento há algumas aldeias abandonadas, mas como esforço da paz, essas aldeias estão a ressurgir de novo”⁴⁸⁷.

Então, como em todo o país, a comuna de Luali passa por um processo de reconstrução. Neste sentido, de acordo com informações fornecidas pelo referido administrador, há escolas em todas as aldeias. E na sede da comuna tem escola até do 1º ciclo que vai até a 9ª classe. Há também postos de saúde para o atendimento da população. Possui também energia elétrica durante a noite na sede da comuna. Estão reivindicando a construção de um centro de saúde e a recuperação da estrada que liga a comuna à sede do município.

Modos de vida dos Povos do Mayombe

O município de Belize é ocupado pelos povos Baiombi e Basundi e o de Buco Zau pelos Baiombi e Balingi. Possuem traços culturais comuns, distinguindo-se os Balingi do ponto de vista alimentar por utilizaram mais a chicuanga do que a banana e a batata. As mulheres Balingi também se diferenciam das Baiombi e Basundi por não carregarem cestos nas costas, mas levam as ferramentas de trabalho e os produtos das lavras equilibrando-os na cabeça.

Esses povos do Mayombe praticam a agricultura de subsistência, o extrativismo vegetal, a caça e a pesca. De acordo com os costumes os homens preparam os roçados e entregam para as mulheres continuarem os trabalhos como relata a Filomena Tula Conde, da comuna de Necuto: “o homem vai roçar, depois vai derrubar, vai tirar os paus, aí entrega para a mulher. O trabalho já é da mulher. A mulher vai queimar a sua lavoura, depois quando cair chuva vai semear milho e todos os produtos”⁴⁸⁸. Assim a principal atividade do homem no preparo das lavras é a derrubada que requer maior força física, passando depois toda a responsabilidade dos trabalhos agrícolas para a mulher. Por isto, “a mulher agricultora ocupa um lugar preponderante. Garante a subsistência e fundamenta a economia. Daí nasce a solidariedade feminina e estabilidade do grupo”⁴⁸⁹.

Assim, do ponto de vista dos costumes, são as mulheres as principais responsáveis pela alimentação da família. Os homens de vez em quando vão caçar ou pescar para complementar a alimentação e

⁴⁸⁷ Dimócono, Gabriel. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Luali, 09 de julho de 2011.

⁴⁸⁸ CONDE, Filomena Tula. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Necuto, 2011.

⁴⁸⁹ ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asúap. Op. cit., p. 107.

extraem o dendê e produzem o óleo de palma que é um componente importante da dieta alimentar. Por isto, em quase todas as entrevistas que fiz uma fala de certa forma se repete: a vida da mulher aqui no Mayombe é através do campo. Se não vive no campo não pode viver bem. [...] se não ir na lavra não tem o que comer⁴⁹⁰. E, muitas vezes trabalham nas lavras com as crianças nas costas, como vemos na foto ao lado, precisando de um esforço maior. Uma imagem que nos faz refletir também acerca da proximidade e carinho entre a mãe e a filha e, como desde cedo a criança já vai internalizando este modo de vida.



Jaqueline Conde e sua filha na lavra – Aldeia Sanga Planície, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

A agricultura que é desenvolvida é a de subsistência, com técnicas rudimentares, mas o que sobra é comercializado como forma de adquirir o que não produzem como açúcar, sal, sabão, pano, entre outros produtos. E são as próprias mulheres que comercializam a frente de suas casas, nas praças (feiras) ou levando os seus produtos até as cidades. Aliás, o papel da mulher na comercialização dos produtos é algo bem interessante, pois ela mesma é quem administra o dinheiro, fruto do seu

⁴⁹⁰ Pemba, Suzana. Op.cit.

trabalho. Neste aspecto a mulher também tem poder. Por tudo isso que a Suzana Pemba, 55 anos, administradora adjunta da comuna de Luali, no município de Belize analisa: “Se você tá na buala [aldeia] não pode confiar só no salário tem que também a confiar no campo. É o campo que está a nos ajudar. Sem o campo não pode haver desenvolvimento”⁴⁹¹. Desta forma, mesmo as pessoas que são funcionárias públicas ou trabalham em alguma empresa também têm as suas lavras como forma de garantir os alimentos e diminuir os custos. Então, a população do Mayombe é predominantemente camponesa.

Entretanto são também extrativistas, pois aproveitam vários recursos florestais disponíveis como aborda o soba⁴⁹² Mateus Diniz Singana, 50 anos, da aldeia Buló, comuna de Miconje:

A nossa mata é rica, porque temos madeira para construção das nossas casas, fazemos barrotes pra portas, janelas, mobílias. A nossa mata nos dá carne, temos rios, temos comida. Portanto, a nossa mata é uma mata rica nos dá tudo. A mata nos dá muitos frutos: temos miba⁴⁹³ ... é por isso que temos frutos necessários nas matas que nos fazem alimentar. Hoje é possível a fome, porque os frutos tem períodos, mas quando chegar na mata tem tudo. Portanto, é uma mata que nos ajuda muito. No tempo chuvoso nós temos tudo, porque depois vai produzir safus⁴⁹⁴ na aldeia no tempo chuvoso... essas frutas que estou a apontar é no tempo chuvoso. Portanto, no tempo chuvoso ninguém vive com fome dentro da mata, porque os paus conhecido, quando entrar aqui tem o que comer⁴⁹⁵.

O soba Mateus destaca alguns aspectos que constituem a riqueza da Floresta do Mayombe: a madeira, a caça, a pesca, os frutos silvestres.

⁴⁹¹ Ibid.

⁴⁹² Autoridade tradicional responsável por um sobado, um conjunto de aldeias.

⁴⁹³ É uma fruta doce muito parecida com a manga e come-se da mesma forma. Quebrando o caroço, pisa e ferve a massa; come-se quente.

⁴⁹⁴ Frutos duma árvore chamada safueiro. Durante seu desenvolvimento são de cor vermelho e quando amadurece fica preto. Para comer, deixa de molho em água quente durante cinco minutos.

⁴⁹⁵ Singana, Mateus Diniz. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Buló, 03 de julho de 2011.

Tudo isto é muito importante para a sobrevivência de seus moradores. Além desses recursos ela ainda oferece as palmeiras de dendê cujos frutos são transformados em óleo e ainda extraem dela uma deliciosa bebida denominada de mangenvo⁴⁹⁶, que tive a oportunidade de saborear no meio da mata; também fornece lenha e vários tipos de fibras vegetais para a confecção de cestos e esteiras tão úteis no cotidiano de uma aldeia; e oferece uma variedade de raízes, cascas e folhas de árvores que servem para a produção de remédios tradicionais. Por tudo isso, o soba Mateus destaca como estão acostumados a conviver com a floresta:



Extração de lenha na mata – Aldeia Chimpemba, Buco Zau, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

Nós já somos habituados com a nossa mata [...] ela é como se fosse a frescura do Mayombe. Convivemos bem com a nossa mata. Você vê até as nossas própria aldeia não somos distanciados do trabalho do campo. É a mata que está a nos dá a vida. E uma mata que nos ajuda em tudo, tem carne, tem tudo. É por isso que nós não temos muita dificuldade em vivência. Eu sei que hoje eu

⁴⁹⁶ Bebida extraída da seiva da palmeira de dendê.

vou trabalhar pra amanhã ganhar... a nossa mata é rica, a nossa mata nos dá a vida⁴⁹⁷.

Os moradores do Mayombe se sentem “habituaados” com a mata, com a frescura do Mayombe. Portanto, a relação com a floresta é construída culturalmente. Eles aprenderam a conviver com esta floresta e se sentem bem no relacionamento com ela, como se fossem parte da própria natureza que lhes oferece tantos recursos naturais que são explorados racionalmente. Nesse sentido, há um trabalho de sensibilização das pessoas para que continuem preservando o meio ambiente, como aborda o regedor geral de Belize, Afonso Maciel, 46 anos:

A mata é de grande importância, por isso temos que preservar com toda sinceridade, de forma que não haja anarquia, estrago dessa importante floresta que é a Floresta do Mayombe... Para que a mata seja preservada não derrubar, preservar a fauna e a flora para o nosso bem de forma que as novas gerações venham a encontrar aquilo que Deus nos deu. É um grande esforço que estamos a desempenhar⁴⁹⁸.

Nesta fala do regedor geral de Belize está presente o conceito de desenvolvimento sustentável presente no *Relatório Brundtland*, publicado em 1987. O relatório define e defende o conceito de desenvolvimento sustentável como “aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem as suas próprias necessidades”⁴⁹⁹. O seu Afonso como os moradores do Mayombe sabem da necessidade de preservar a floresta para as futuras gerações até porque eles já herdaram este patrimônio natural de seus antepassados que também tinham um modo de vida baseado na sustentabilidade cultural e ambiental. Aliás, os terrenos das próprias lavras são herdados de seus pais, como explica o soba Mateus Diniz Singana:

Quando era uma mata fechada não tinha dono. Cada um com a sua força maior ia abrir a mata,

⁴⁹⁷ Singana, Mateus Diniz. Op. cit.

⁴⁹⁸ Maciel, Afonso. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Belize, 12 de julho de 2011.

⁴⁹⁹ COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Nosso Futuro Comum*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: FGV, 1991, p. 46.

derrubando os pau. Eles sabe que o Diniz a partir de lá até aqui é dele, porque já abriu a mata. O fulano também abriu a mata. Depois de abrir a mata, ficou o sítio do Diniz, ficou o sítio do João, ficou o sítio da Maria. Esse é a nossa contribuição que os terrenos da agricultura vem da mata abrida. Hoje pra trabalhar no sítio, se lhe deixou a mãe, meu avô ou meu tio já falecido tem direito de trabalhar naquele sítio onde eles deixaram... É como eu, sou homem, com as força maior que eu tenho abro matas. Depois daquelas matas que eu abrir, derrubando os paus, então, futuramente, os meus filhos, as minhas irmãs virão trabalhar naquele sítio. Outra pessoa de outra família, só se vir pedir. Sim senhor, pode meter a sua ginguba⁵⁰⁰.

Então, conforme a explicação do soba Mateus, a definição para a abertura de novos roçados é a capacidade das pessoas de derrubarem a mata fechada e a herança deixada por seus pais ou avós. Desta forma, a propriedade da terra é familiar ou do clã. Aliás, ela tem uma dimensão mais extensa, como já observara José Martins Vaz, no seu livro “No mundo dos Cabindas”, ao afirmar que “a terra era da tribo, da colectividade. Daí o carácter quase sagrado do solo”⁵⁰¹. Não existe propriedade privada da terra. O importante é que todos respeitam os direitos baseados nos costumes dos antepassados seja da terra quanto dos locais de pescas nas lagoas. Entretanto, constitucionalmente, as terras são propriedade do Estado.

Nas sociedades africanas e, em particular na angolana e cabindense, a família tem um papel fundamental. De acordo com Altuna, “a familiar nuclear é o pilar da sociedade bantu, embora não se possa conceber separada dos círculos mais amplos e fecundos: família alargada, clã e tribo”⁵⁰². Esta importância se revela até na forma carinhosa de tratamento das pessoas no sentido de que para se referirem aos homens costumam falar pais, papás, manos; e para se dirigirem às mulheres dizem mães, mamãs ou manas. Assim, me tornei a “mana Tetê” ou “mana Tereza” na grande família do Mayombe, onde fui muito bem acolhida pelos seus moradores que colaboraram com a minha pesquisa.

⁵⁰⁰ Singana, Mateus Diniz. Op. cit.

⁵⁰¹ Vaz, 1970, p. 30.

⁵⁰² Altuna, 2006, p. 114.



Aldeia Bulu, Comuna de Miconje, Belize, Angola, 2011

Foto: Tereza A. Cruz

Os povos do Mayombe, como os bantus de modo geral, segundo o Pe. Raul Ruiz de Asúa Altuna, atribuem um grande valor à vida comunitária a partir da vivência da união vital. Por isto ele afirma que, “em qualquer comunidade bantu entende-se por participação vital ou união vital ‘uma relação de ser e de ida de cada um com os seus descendentes, sua família, seus irmãos e irmãs de clã, sua ascendência, e com Deus’⁵⁰³. Este sentido comunitário é expresso no depoimento da mais velha Catarina Pemba, 79 anos, moradora da aldeia Sanga Planície, “Ela disse que na buala vive sempre em conjunto [...] dia de domingo ou festa, todos juntam comida numa casa, os homens compram bebida: vinho, cerveja, gasosa, para comerem juntos, pra criar amizade. E as crianças também a mesma coisa”⁵⁰⁴.

Este valor da família se expressa também no casamento tradicional que, apesar de já ter sofrido algumas mudanças, ainda preserva parte dos costumes. “Em África e, particularmente no

⁵⁰³ Ibid., p. 57

⁵⁰⁴ Pemba, Catarina. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Sanga Planície, 02 de julho de 2011.

Mayombe, o casamento é, antes de mais nada, um meio de prolongar a linhagem clânica, um lar de solidariedade, de proteção, de ajuda e de apoio durante a carreira de sua vida”⁵⁰⁵.

Por isto, que o casamento no Mayombe é um assunto de duas famílias, por intermédio de dois conjugues. O primeiro passo é o rapaz solicitar o consentimento de sua pretendida, como conta o mais velho Tomás Bicuica, 65 anos, professor aposentado da aldeia Zombo, na comuna de Miconje:

O meu caso, fiz o seguinte: primeiro, sento com a menina, converso com ela. Basta ela aceitar eu tiro uma certa importância, se é de mil, mil e quinhentas, dois mil kwanzas, isso de acordo com as minhas possibilidades. Então, ela com esse dinheiro vai-me apresentar aos seus pais. Primeiro ela chega na mãe, a mãe vai transmitir ao pai. A mãe já tomou conhecimento, conversa com o pai. Olha, a nossa filha já está enoivada com o rapaz tal. E depois disso aí, você como rapaz vai apresentar aos pais da menina”⁵⁰⁶.

A jovem se dirige primeiro à mãe para comunicar que tem um interessado em se casar com ela por se tratar de uma sociedade de linhagem matrilinear, já apresentando a quantia em dinheiro recebida, o que significa que ela aceitou o pedido de noivado. Agora precisa do consentimento dos pais. Caso eles concordem, a segunda etapa é a apresentação do jovem à família da noiva, juntamente com os seus familiares, o que significa que os pais do noivo consentem na escolha feita pelo filho ou sobrinho. Segundo Costa, “as duas famílias reunidas, a do noivo e a da noiva, fazem primeiramente uma pesquisa profunda de linhagem dos noivos para evitar que o casamento se faça no seio do mesmo clã”⁵⁰⁷.

Ainda segundo este autor, “depois o pai do noivo ou o tio põe uma quantia em dinheiro por cima da mesa [...] a própria noiva tem por obrigação tirar o mesmo dinheiro posto sobre a mesa e depositá-lo sobre os joelhos de seu pai”⁵⁰⁸. Este gesto significa o consentimento a favor do casamento com o noivo. Todos aplaudem alegremente.

⁵⁰⁵ Costa, s/d., p.67

⁵⁰⁶ Bicuica, Tomás. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Zombo, 26 de junho de 2011.

⁵⁰⁷ Costa, op. cit., p. 71

⁵⁰⁸ Ibid.

“Seguidamente, os pais do noivo deverão dar, na ocasião do presente acto uma maleta à noiva contendo o vestuário da mesma, [...], algumas sabonetes, um vestido, um par de calçado, um frasco de perfume e tinta de unha, um lenço, colar e brincos”⁵⁰⁹. Ou seja, produtos necessários para o embelezamento da jovem. E os familiares do noivo ainda devem entregar ao pai da noiva um garrafão de vinho. A partir deste ato de apresentação os noivos passam a frequentar reciprocamente as residências dos sogros.

A terceira etapa do casamento constitui-se no alambamento ou dote. A família do noivo solicitará a fatura de alambamento. De acordo com Costa, presentemente o dote compreende os seguintes produtos: um fato (terno) e uma catana (facão) para o pai da moça; uma peça de fazenda, um lenço de cabeça, uma saia e um cobertor para a mãe da moça; um quilograma de açúcar, cinco quilos de peixe salgado, um saco de sal, vinho de palma, vinho tinto, duas garrafas de aguardente, uma soma de dinheiro que é variável, segundo um critério social⁵¹⁰. Estes produtos de alambamento são divididos entre as duas famílias, paterna e materna da moça. Para André Conga da Costa, filho do Mayombe, “o dote simboliza a aliança entre duas famílias, ele indemniza a privação dum membro da família; ele é também uma prova tangível que garante aos familiares da moça que o rapaz será capaz de sustentar bem a sua esposa”⁵¹¹.

Outro costume tradicional que permanece na região da floresta de Mayombe é a poligamia. Encontrei várias famílias poligâmicas. Nem o intenso trabalho de cristianização realizado pelas Igrejas Católica e Evangélicas conseguiram abolir esta prática cultural. Como analisa o regedor Pedro Simão, regedor de Caio Contene, que é evangélico e tem duas mulheres:

Essa tradição de poligamia é hábito já dos nossos antepassados, três mulheres, duas mulheres. Esse vício não vai acabar hoje, porque é dos nossos antepassados. Por que que eles faziam aquilo? Quem tiver quatro mulher o trabalho do campo vai render mais. Se tiver roça de café, se levar aquelas quatro mulher, vai ter muita produção; mesmo de fazer o óleo, há dendê que sai do cacho

⁵⁰⁹ Ibid.

⁵¹⁰ Ibid., p. 77

⁵¹¹ Ibid., p. 75.

no chão. Você que tem quatro mulher vai ter mais produção⁵¹².

De acordo com esta análise de Pedro Simão, um dos aspectos que justificam a poligamia é o aumento da produtividade. Neste sentido, a mulher se torna um importante investimento para os homens, pois quanto mais mulheres mais produção agrícola, mais status social. Pelo que ouvi e observei algumas mulheres consideram natural a poligamia, mas outras já estão questionando e não aceitam que seus maridos tenham outras mulheres. Esta situação está se modificando, sobretudo, por causa do êxodo rural e do crescente processo de urbanização do país e outras possibilidades de trabalho que as mulheres estão tendo nas cidades.

Na região também chama a atenção o respeito e carinho que se tem com as pessoas mais velhas. O historiador angolano Patrício Batsíkama destaca que “no Kongo, o mais velho é chefe natural dos seus irmãos mais novos. Estes devem-lhe obediência e respeito. E na ausência dos parentes, o mais velho toma conta dos *miúdos*”⁵¹³. É uma sociedade que ainda valoriza muito a experiência e sabedoria das pessoas mais idosas que também são guardiãs da memória coletiva.

José Martins Vaz considera que “o povo africano é naturalmente religioso. Ainda se não encontrou um clã africano que não creia na existência do Ente Supremo”⁵¹⁴. De acordo com os povos o seu nome varia, “mas a ideia central é a mesma: o Ser Supremo, a Fonte e Origem de todo o ser, Poder, Vitalidade no qual todos os seres participam”⁵¹⁵. Os cabindas o chamam de *Nzambi*.

Por isto, os europeus quando chegaram à região do antigo Reino do Kongo encontraram um ambiente favorável à evangelização. Este reino foi o primeiro a se cristianizar. Os povos que habitam a floresta de Mayombe na grande maioria são cristãos das Igrejas Católica e Evangélicas, sobretudo da Igreja Evangélica de Angola (IEA), Igreja Evangélica Batista de Angola (IEBA). Há também os movimentos religiosos africanos de caráter profético e de combate ao colonialismo como o Mayange, o Kibanguismo, o Matsouanismo, o Ngol, o Tocoismo, o Lassismo⁵¹⁶. A maior parte desses movimentos religiosos e

⁵¹² Simão, Pedro. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Necuto, 22 de julho de 2011.

⁵¹³ Batsíkama, 2010, p. 186.

⁵¹⁴ VAZ, op. cit., p. 29.

⁵¹⁵ Ibid.

⁵¹⁶ Para maiores informações ver: VAZ, José Martins. Vol. I. *No mundo dos Cabindas*. Lisboa, Portugal: Editorial Lisboa, 1970, p. 97-163

políticos nasceram no Congo. Durante a pesquisa de campo vi a influência do Kibanguismo e do Lassismo.



Igreja Católica – Aldeia Panga Mongo, Necuto, Buco Zau, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

Os povos do Mayombe ainda utilizam a comunicação tradicional sem fio através de um instrumento musical denominado *nkoko* ou *tantan*. “Instrumento esse, feito de um tronco de madeira escultada, tendo um comprimento de dois metros aproximadamente. O mesmo tem uma cavidade horizontal, igualmente de dois metros com 30 ou 40 cm, de profundidade”⁵¹⁷. Parece um tambor fixo. Esse instrumento é tocado com dois pequenos pedaços de madeira – como podemos observar na foto abaixo - emitindo sons bem fortes. Há vários tipos de comunicação com toques diferentes: aviso de morte de alguém, casamento, convite para celebração religiosa, aviso da chegada de autoridades; comunicação de alerta de perigo, como tempestade, para quem está na mata, etc. “Durante a guerra de libertação nacional, os guerrilheiros do

⁵¹⁷ Costa, op. cit., p. 43.

MPLA, nas matas do Mayombe, foram sempre alertados, através de *nkoko*, anunciando-lhes a chegada súbita de soldados coloniais”⁵¹⁸



Instrumento de comunicação sem fio – Necuto, Angola, 2011

Foto: Tereza A. Cruz

A sabedoria dos povos do Mayombe também se expressa através dos famosos provérbios tão comentados pela literatura da região. Através deles os velhos expressam a filosofia dos antepassados, transmitindo ensinamentos aos mais novos. Por exemplo, “*Nsitu ke zisende/ Nliata au keba*” – “Na floresta que tem espinhos/ Caminha com cuidado”. “*U sumba buatu/ u zola sapukula*” – “Quem compra canoa/ quer navegar”. Sentido: Quem põe a causa/ sinal que quer as consequências⁵¹⁹.

⁵¹⁸ Ibid., p. 47.

⁵¹⁹ Vaz, 1970, p. 383.

Também na literatura a respeito dos cabindas é recorrente os comentários a respeito dos penteados das mulheres. Elas arrumam seus cabelos de forma artística através de vários penteados, tranças, lenços. Como analisa Cecília Puna Virgínia Konde, o penteado da mulher do povo de Cabinda faz “parte da estética, actua na beleza da mulher cabindesa que músicos e poetas cantaram e continuam a cantar. A mulher cabindesa foi sempre admirada no seu vestir e em toda sua estética, pois os olhos que viram esta mulher nunca se esquecerão dela”⁵²⁰. Realmente, não dá para esquecer essas mulheres que se vestem com seus panos tradicionais estampados, bem coloridos, alegres, com os quais se embelezam de diversas formas criativas, como podemos ver na foto abaixo. Até o andar dessas mulheres quando se deslocam para as lavras é elegante, firme, altivo. E estão sempre sorrindo, conversando, brincando, cantando, lutando por melhores condições de vida.



Mulheres da Aldeia Bulo, Miconje, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

Ainda em relação aos penteados, é importante destacar que eles têm significados próprios em todo o país, como já analisara Dr. Frederic P. Marjay ao referir-se aos nativos de Angola:

Tem-se a impressão que esta gente concentrou toda a sua “expressividade” escultural no arranjo

⁵²⁰ Konde, 2003, p. 45

da cabeleira. Além da diversificação tribal, a compostura do cabelo indica um determinado estado da vida individual. Assim, ela revela-nos, à primeira vista, se nos encontramos diante de uma rapariga antes ou depois do rito da puberdade. O arranjo da cabeleira indica também se se trata de uma mulher casada e se tem filhos ou não. O luto pode igualmente ser indicado pela forma do penteado⁵²¹.

Os homens também gostam de se arrumar, vestir-se bem, sobretudo, usar terno, gravata, com seus sapatos sempre bem engraxados, brilhantes. Evidentemente isto depende da condição social. Mas fazem questão de se apresentarem da melhor forma possível.

Por outro lado, nesse mundo globalizado, o acesso que as aldeias da floresta passam a ter dos meios de comunicação de massa tem provocado alterações nos costumes, sobretudo, no desejo dos jovens de se modernizarem, imitarem costumes europeus, dos brasileiros. Nesse sentido, o soba Mateus Diniz Singana analisa a situação, preocupado com as influências da modernidade:

A cultura está sendo perdida. As mamãs já não tão fazendo entrar as filhas para poder aprender aquilo que os antepassados passou atrás... já não sabem fazer um cesto, o lenga lenga que as mamãs faziam, já não conseguem fazer [...] Portanto, o ambiente hoje em dia as nossas filhas por causa da televisão estão estragadas... As meninas estão interessadas mais quando chega a hora das novelas. Portanto, são programas brasileiros, de outros países. Então, ao invés de seguir aquilo que as mamãs ensinam, não, em vestuário diferente em relação a antigamente⁵²².

Há uma preocupação muito grande dessas influências da televisão, sobretudo, das novelas que despertam o desejo nos jovens de imitarem vestuário e outros valores diferentes de seus modos de vida no desejo de se “modernizarem”. Assim vão perdendo o interesse por ouvir as histórias dos mais velhos, de praticar as danças tradicionais, em aprender a fazer cestos, produzir vasos de cerâmicas e até de trabalhar

⁵²¹ Marjay, 1961.

⁵²² Singana, op. cit.

nas lavras. Desta maneira, os ditos “valores” do mundo moderno vão contaminando os valores ancestrais e estimulando também a saída dos jovens para os centros urbanos em busca de novas perspectivas.

Outra característica interessante dos povos da floresta de Mayombe é a situação de fronteira em que vivem. Como já abordei no início, no tempo de guerra, muitos atravessaram a fronteira para se refugiar na República Democrática do Congo (RDC) e na República do Congo Brazzaville. Para os moradores da comuna de Necuto, isto significava apenas atravessar o rio Chiloango, pois do outro lado já é a RDC. Esta dimensão de fronteira é analisada pelo administrador da comuna de Miconje, César Casimiro Bilendo, 47 anos:

A vizinhança com os dois congos pra nós temos um bom relacionamento. Os laços culturais, linguísticos, enfim, familiares são comuns. Nunca teve problemas de maior relevo. Os conflitos armados, outros partidos armados tecerem sua guarita, os guerrilheiros sempre buscaram zonas estratégicas que favorecessem os seus objetivos... Do ponto de vista dos laços culturais, familiares, linguísticos o relacionamento é positivo⁵²³.

Vale lembrar que estas fronteiras foram criadas artificialmente pelos europeus, durante a Conferência Internacional de Berlim, conforme já comentamos, separando povos irmãos. As trocas sociais, culturais, linguísticas e comerciais continuaram. E isto percebemos durante duas feiras na comuna de Necuto, aos sábados, quando centenas de “zairenses” (congoleses) atravessam o rio Chiloango para trocar os seus produtos nas praças de Necuto e Pinto da Fonseca, num vai-e-vem constante de canoas, como podemos analisar na foto abaixo. Eles trazem o óleo de palma, o peixe, esteiras e trocam por outros produtos produzidos pelos angolanos. Como o antigo comércio africano é uma troca de produtos, quase não sendo utilizado o dinheiro. Estas feiras também revelam a diversidade linguística desses povos fronteiriços. Assim ouvimos as pessoas se comunicarem em português, em francês, em ibinda, em lingala. Uma grande riqueza linguística e cultural!

Enfim, os modos de vida dos povos da floresta da Mayombe são marcados por um intenso convívio com a floresta que lhes oferece

⁵²³ Bilendo, César Casimiro. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comuna de Miconje, 04 de julho de 2011.

vários recursos naturais, a caça, a pesca e terrenos férteis para o desenvolvimento da agricultura. As práticas culturais são transmitidas de geração a geração, sendo que os mais velhos têm um valor muito grande nessa região. São pessoas que enfrentam muitas dificuldades, sobretudo as mulheres que são sobrecarregadas de tantas responsabilidades e trabalhos, mas, são alegres e enfrentam a vida com coragem e esperança de dias melhores com o processo de reconstrução do país que viveu quase 40 anos de guerra. As melhorias vão chegando aos poucos com a pavimentação das estradas, a construção de novas escolas, de postos de saúdes, o repovoamento de aldeias.



Vista parcial da República Democrática do Congo na fronteira com Necuto, Angola, 2011

Foto: Tereza A. Cruz

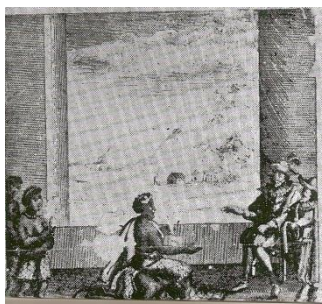
CAPÍTULO IV - MULHERES DA FLORESTA DO MAYOMBE E SUAS INTERAÇÕES COM A NATUREZA

Neste capítulo abordei as práticas culturais das mulheres relacionadas à agricultura, pesca, artesanato, culinária e medicina ancestrais em ambiente de floresta tropical bem como discuti a atuação da Organização da Mulher Angolana (OMA) no Mayombe.

O historiador e antropólogo Cheik Anta Diop considera que no continente africano há uma prevalência da família matriarcal, ao contrário da Europa, caracterizada pela existência duma tradição patriarcal⁵²⁴.

Na Província de Cabinda, região dos antigos Reinos Ngoyo, Loango e Cacongo que se desmembraram do Reino do Kongo, a sociedade é de origem matrilinear. Neste sistema as mulheres têm uma posição privilegiada por ser referência para a determinação das linhagens, embora o poder esteja mais nas mãos do tio uterino mais velho.

Em Angola, como em outros países bantu, temos algumas mulheres que se destacaram como chefes. A mais famosa delas é a rainha Nzinga que durante quatro décadas combateu os portugueses e também se destacou como diplomata. Ela tanto sabia negociar como guerrear. O episódio expresso na figura abaixo, quando o governador João Correia de Sousa não lhe ofereceu uma cadeira durante uma audiência revela a inteligência e altivez desta rainha. Paradoxalmente, também mostra como ela maltratava a escrava que lhe serviu de assento.



A rainha Nzinga sentada no dorso de uma escrava, durante a reunião que lhe deu o governador João Correia de Sousa.
Fonte: Coleção de Relatos Históricos da Biblioteca do Museu da Universidade de Lisboa.

⁵²⁴ Keita, 2008, p. 63-64.

Na minha pesquisa de campo na região do Mayombe encontrei mulheres que exercem o poder como coordenadoras de aldeias, sobas, regedoras, administradoras adjuntas comunais e a administradora do município de Buco Zau. Todas muito respeitadas e prestigiadas pela população. Entretanto, o que continua mais forte ainda é a concepção tradicional “de altíssima importância atribuída à mulher como fonte de geração e como elemento econômico, uma vez que é a ela que compete o desempenho das tarefas agrícolas, especialmente as relacionadas com a sementeira e com a colheita”⁵²⁵. É muito forte a ideia de que a mulher é para gerar filhos, aumentando o número de descendentes, e cuidar da alimentação da família. Para esta mentalidade africana é inconcebível a ideia de que a mulher não tenha filhos. Por isto que, José Martins Vaz, após conviver 10 anos com os cabindas, escreveu afirmando que, “a fecundidade é o maior dom que a natureza concedeu à mulher cabinda. É como uma participação da força criadora da terra-mãe”⁵²⁶. Apesar deste autor partir de uma visão simbiótica entre mulher e natureza, desconsiderando que trata-se de uma construção social, na sociedade angolana e, em particular na cabindense, uma mulher que tem muitos filhos é muito valorizada. Por outro lado, aumenta a sua responsabilidade, o seu trabalho para sustentar os seus filhos. Suas tarefas agrícolas ocorrem em maior escala, pois na região esta ainda é a principal atividade das mulheres, conforme argumenta a Filomena Tula Conde:

as mulheres aqui na mata do Mayombe, o trabalho delas é só no campo, fazer trabalhos no campo prepara a sua lavra, depois de preparar vai semear; depois de semear aqueles produtos, se aquilo dê certo, aqueles produtos que faz viver. Hoje não foi dia da praça? Banana, mandioca, batata é o que vai vender. Depois de vender vai comprar o sal, açúcar, feijão, peixe, sabão⁵²⁷.

Então, se não desenvolverem estas atividades agrícolas a família passa necessidade. Nesse sentido também José Martins Vaz analisa que “como valor econômico a mulher é sumamente lucrativa, em casa dos pais e, depois do casamento, em casa do marido, pois se ocupa – quase exclusivamente – da agricultura”⁵²⁸. E este trabalho ainda é feito de

⁵²⁵ Fernandes, 1966, p. 34.

⁵²⁶ Vaz, Op. cit., p. 270.

⁵²⁷ Conde, Filomena Tula. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Necuto, 23 de julho de 2011.

⁵²⁸ Vaz, Op. cit., Vol. I., p. 279.

forma rudimentar, como vemos na foto abaixo, numa postura corporal que provoca sérios problemas de saúde, principalmente na coluna. Entretanto, as meninas de hoje já começam a questionar esta condição da mulher, estudando e almejando encontrar alternativas de vida em que tenham mais espaço e poder na sociedade.



Limpeza da lavra – Aldeia Sanga Planície, Miconje, Angola, 2011 - Foto: Tereza A. Cruz

Mulheres agricultoras

Toda a literatura que tive acesso e as falas de nossos entrevistados e entrevistadas que moram na região do Mayombe são unânimes em afirmar que a população local é predominantemente camponesa. Neste sentido, a dona Clotilde Buzi, 55 anos, moradora da aldeia Zombo, afirma que “na mata cultivamos feijão, banana, mandioca, *mbala macoco*... pelo qual a nossa vida na mata praticamente é uma vida tradicional, uma vida no campo, podemos considerar que nós somos camponeses de origem”⁵²⁹. Será que a categoria camponesa não foi

⁵²⁹ Buzi, Clotilde. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Tradução de Tomás Bicuica. Aldeia Zombo, 03 de julho de 2011.

assimilada pela imposição do colonizador europeu? De qualquer forma, preferi tratar estas populações como agricultoras da mesma forma que entendi as da Amazônia. É importante destacar que “a mulher iniciou a agricultura quando observava a natureza, na calma da sua residência, e o homem caçava ou pastoreava”⁵³⁰. Talvez por isto, ainda hoje no Mayombe, o trabalho agrícola é desenvolvido principalmente pelas mulheres. Como comentei brevemente no capítulo anterior, no roçado o trabalho do homem consiste apenas na preparação do terreno, ou seja, roçar, derrubar e queimar. Depois entrega toda a responsabilidade do restante das tarefas agrícolas para as mulheres, como expressa o depoimento de Lídia Simba Gimbi, 47 anos, responsável pela promoção da mulher na comuna de Necuto:

Os homens vão fazer o trabalho dele, roçar, quando vão roçar, cortar os pau no tempo de cacimbo, vão queimar a lavra. Depois que queimar as mulheres vão tomar conta. Tempo chuvoso as mulher vão na lavra, vão cultivar batata, banana, ginguba, feijão macundi, milho⁵³¹.

Ou seja, as mulheres são responsáveis pelo plantio das sementes, limpeza e colheita dos produtos, estando durante todo o ano ocupadas com estas atividades produtivas. Por isto que a própria Filomena Tula Conde analisa que,

quem trabalha mais são as mulheres, porque mulher quando prepara suas lavras, semear os seus produtos vão fazer limpeza; depois de fazer limpeza, vão colher feijão macundi. Depois de colher feijão macundi, vão fazer mais limpeza. A mulher é muito trabalho, o homem só roça e deixa pra mulher⁵³².

Além das mulheres terem as maiores responsabilidades nas atividades agrícolas são elas que carregam todos os produtos das lavras e lenha em cestos nas costas - exceto na comuna de Inhuca que as mulheres carregam os produtos na cabeça – subindo e descendo as

⁵³⁰ Altuna, op. cit., p. 261.

⁵³¹ Gimbi, Lídia Simba. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Necuto, 23 de julho de 2011.

⁵³² Conde, op. cit.

montanhas, como presenciei, percorrendo muitas vezes longas distâncias, e no período chuvoso, correndo o risco de escorregar e cair com o cesto nas costas e se machucar. Esta imagem da mulher carregando o cesto com os produtos agrícolas e lenha faz parte do cenário das aldeias do Mayombe e dos modos de vidas ancestrais.

A primeira lavra que fui conhecer e participar do plantio do feijão andei com as mulheres durante uma hora e meia da aldeia até o local da lavra em um terreno montanhoso, tendo que percorrer o mesmo caminho na volta. E quando as mulheres retornam deste trabalho no final da tarde, quando chegam a casa ainda vão preparar a refeição, cuidar da casa, dos filhos, enfim, das atividades domésticas. Por isto que a Filomena enfatiza que a mulher trabalha muito.



Retorno da lavra – Comuna de Miconje, Belize, Angola, 2011

Foto: Tereza A. Cruz

Por outro lado, como aborda a coordenadora da aldeia Lubessi na comuna de Necuto, Joana Maria Kianga, 42 anos, “os homens depois de roçar já não tem trabalho... ficam a vadiar, não tem emprego também...”⁵³³ A questão da falta de oportunidade de outros tipos de

⁵³³ Kianga, Joana Maria. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Lubessi, Necuto, 21 de julho de 2011.

trabalhos é sério tanto para homens quanto para mulheres. Por outro lado, mesmo sem ter o que fazer, dificilmente algum homem vai ajudar a sua mulher nos trabalhos da lavra. E, mesmo quando algum deles vai, quando retorna a mulher vem com um cesto carregado e bem pesado nas costas, enquanto que ele traz apenas a catana (facão) ou o machado, cena que muito me impressionou, mas que faz parte dos costumes em Angola, como podemos analisar na foto abaixo.



Casal retornando da lavra – Aldeia Ncomo, Buco Zau, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

Na literatura que consultei não encontrei nenhuma justificativa para esta situação. Entretanto, em conversa com os alunos do curso de Mestrado em História da África, no ISCED de Luanda, um deles comentou que, antes, uma justificativa era que, devido aos perigos da mata e da guerra, os homens precisavam se encontrar com as mãos livres para se defenderem. Todavia, esta justificativa não me parece convincente, considerando que há dez anos a guerra terminou e que nas aldeias do Mayombe que conheci não há animais ferozes que atacam as pessoas, exceto em algumas aldeias de Buco Zau que elefantes invadem as lavras. Por outro lado, no cotidiano são as mulheres que assumem sozinhas o trabalho agrícola. Então, no momento da volta das lavras não

há homens para protegê-las. Entretanto, pelo costume, de acordo com o que me informaram, um homem não pode carregar um cesto com produtos porque é vergonhoso tanto para ele como para sua mulher.

A consciência de que as mulheres trabalham mais do que os homens também é comentada por Silvana Lubalo, responsável pela promoção da mulher no município de Buco Zau:

São as mulheres que trabalham mais. O papá derruba a roça e deixa. Você é que sabe se cultivava ou não cultivava. Ele assim que acabou de derrubar tá na vida dele, muitas vezes não é pedreiro, não é carpinteiro, tá nos copo, a mãe tá lá na mata sofrendo, as vez com criança, tá a cultivar. Espera que a mulher cultiva os produtos, amadureça, depois ela vai recolher e trazer em casa, ele só vai comer. A mulher sofre mais... Se ele não tiver trabalho, o homem fica na vida dele, fica a comprar cerveja, a beber...⁵³⁴

Esta situação analisada por Suzana também presenciei no trabalho de campo que sempre é justificada em termos culturais, por homens e mulheres, sem se fazer uma análise das relações sociais de gênero que não são naturais, mas construções socioculturais que perpassam esta condição de sobrecarga do trabalho feminino. Do ponto de vista dos costumes, são as mulheres as principais responsáveis pela alimentação da família. Os homens de vez em quando vão caçar ou pescar para complementar a alimentação, extraem o dendê e produzem o óleo de palma que é um componente importante da dieta alimentar da região. Por isto, em quase todas as entrevistas que fiz uma fala de certa forma se repete: “a vida da mulher aqui no Mayombe é através do campo. Se não vive no campo não pode viver bem. [...] se não ir na lavra não tem o que comer”⁵³⁵. A agricultura se torna assim a principal fonte para garantir a sobrevivência, considerando que é quase inexistente alternativas de trabalho e geração de renda.

Esta vida de agricultora, enfrentando sol, chuva e todos os tipos de trabalhos decorrentes desta atividade agrícola desgastam muito fisicamente as mulheres que também ainda realizam as atividades

⁵³⁴ Lubalo, Silvana. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Buco Zau, 25 de julho de 2011.

⁵³⁵ Pemba, Suzana. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comuna de Luali, 08 de julho de 2011.

domésticas. Por isto a coordenadora da aldeia Zala de Baixo, Martina Pemba, na comuna de Luali, no município de Belize, analisa que:

Deus anda a nos dá mesmo a força [...] É por isso que aqui nós as mulheres anda a ficar muito veia, porque anda a trabalhar muito. Em casa vais trabalhar no trabalho da casa. Deixa o trabalho da casa, vai mais na lavra fazer aquele trabalho. Você tem também roupa suja pra lavar. Antes de ir na mata tens que lavar aquela roupa. Tens que estender na beira do rio ou fala com o miúdo para levar aqui em casa e estender na corda. E ainda tem que fazer outro trabalho, porque aí na lavra também não pode deixar aquela lavra ficar com capim, tem que tirar aquele capim, capinar mesmo, como ontem capinaste naquela lavra... para aquele produto também produzir muito. Se deixarmos com aquele capim também o produto não pode ficar bom. Tem que tirar aquele capim, vai secar mesmo lá. Depois tem o que comer. É muito trabalho! Somos mulheres que temos muito a fazer dentro da casa. O homem pode fazer, mas no momento que ele vir da mata, vem embora, vem sentar. A mulher tá a preparar, tem que lhe dá de comer. Você mesmo aí na mata, vem em casa, tem que preparar mais para fazer a alimentação de toda a família⁵³⁶.

Esta dupla jornada de trabalho da mulher na lavra e em casa, abordada por Martina, prejudica a saúde da mulher de forma que elas envelhecem cedo em decorrência de tantos trabalhos. Neste sentido, só mesmo a fé torna-se um ponto de apoio importante para estas mulheres do Mayombe enfrentarem com mais coragem os desafios do dia a dia. Inclusive, além do domingo, elas não trabalham às quintas-feiras, dia que é dedicado também às atividades religiosas. Como já falei anteriormente a população da região na grande maioria é cristã. Mesmo com esta sobrecarga de trabalho elas não desanimam e estão sempre a sorrir, a cantarolar.

⁵³⁶ PEMBA, Martina. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Zala de Baixo, Comuna de Luali, Belize, Angola, 07 de julho de 2011.

Por outro lado no depoimento acima a Joana também questiona a dupla jornada de trabalho da mulher e que quando ela e o marido voltam do trabalho na mata ele fica sentado e ela continua trabalhando no preparo da comida e em outras atividades domésticas. Por isto que as mulheres envelhecem logo. Além de tanto trabalho nem sempre a alimentação é rica nos nutrientes necessários para ter qualidade de vida, até porque também é pouco diversificada. Por isto e outros fatores, dentre eles a AIDS, que, a estimativa de vida dos angolanos mesmo tendo subido de 44 anos em 2000 para 47 anos em 2008, segundo o presidente José Eduardo dos Santos, ainda é muito baixa⁵³⁷.

Situação mais difícil ainda é enfrentada pelas mulheres chefes de famílias, sejam viúvas, separadas, ou que, por ocasião circunstancial, como o marido estar preso, se encontram sozinhas não tendo um homem para roçar e derrubar. Encontrei muitas mulheres nesta situação, como é o caso da parteira Ambrosina Chimambo, 41 anos, residente na aldeia Chimpemba, na comuna de Inhuca, no município de Buco Zau:

Eu sozinho faço trabalho, vou roçá lavra, vou metê mandioca, batata inhama, feijão, milho... Eu roço, porque não tenho homem pra roçá e não tenho dinheiro pra pagá... Se você tem um homem ele vai te roçá uma lavra grande. Eu não tenho homem vou roçá pelo menos um bucado para aquele ano não passá sem nada para as crianças⁵³⁸.

Então, quando é necessário as mulheres enfrentam sozinhas todos os trabalhos do roçado, mesmo que seja uma lavra pequena, porque precisam de alimentos para os seus filhos. Desta forma garantem pelo menos a mandioca, a batata, o feijão, o milho. Assim, como conta a Lúcia Mena Muanda, na aldeia Chimpemba muitas mulheres não têm marido, não têm emprego, então, “vai pegar machado pra derrubar paus, você mesmo sozinho. Muito sofrimento aqui. Se não tem dinheiro vai derrubar sozinha. Se tem dinheiro entrega pra roçar. Tamo a passar male”⁵³⁹. A foto abaixo de Ambrosina, irmã da Lúcia nos fala desta disposição das mulheres que estão sem maridos. O pouco dinheiro que

537

http://jornaldeangola.sapo.ao/20/0/estado_da_nacao_revela_aumento_da_esperanca_de_vida

⁵³⁸ Chimambo, Ambrosina. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Chimpemba, comuna de Inhuca, Buco Zau, Angola, 30 de julho de 2011.

⁵³⁹ Muanda, Lúcia. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Chimpemba, comuna de Inhuca, Buco Zau, Angola, 31 de julho de 2011.

elas têm acesso é fruto da venda dos produtos agrícolas ou da chicuanga, mas que é suficiente apenas para comprar os produtos que não produzem como sal, açúcar, sabão. De qualquer forma, mesmo com muitas dificuldades estas mulheres encaram a vida com coragem e muita fé e não desanimam!



Corte de lenha - Aldeia Chimpemba, Comuna de Inhuca, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

No Mayombe, como no vale do Guaporé, as atividades agroextrativistas estão associadas a ciclos da natureza. O ano tem apenas duas estações: seca (denominada de cacimbo); e chuvosa. Estes tempos da natureza é quem definem as atividades. A Suzana Pemba fala destes períodos: “No tempo chuvoso as planta fica alegre e com muita produção: comida, banana. No tempo chuvoso é tempo de fazer o cultivo dos produtos”. As chuvas renovam os solos e as plantas, fazendo germinar as sementes, proporcionando um período de fartura, pois também os frutos silvestres, abundantes na região, florescem e amadurecem neste período. Então as plantas ficam alegres como qualifica a Suzana.

O tempo do cacimbo, período seco, é quando se preparam os terrenos para os plantios, como continua explicando a Suzana: “E no

tempo seco, a limpeza dos campos, tão limpando os campos, tão a limpar, a derrubar... pra no tempo chuvoso plantar. as duas épocas são importantes”. A população local sabe valorizar e aproveitar bem esses dois períodos da natureza. Para se conseguir sucessos na plantação faz-se necessário um bom tempo do cacimbo para que o terreno queime bem como um inverno com boa água para fazer brotar as sementes. Os principais produtos cultivados são mandioca, batata macoco, batata inhame, batata doce, banana, ginguba (amendoim), feijão e milho.

Para o desenvolvimento da agricultura também se faz necessário a escolha correta dos locais dos plantios, como esclarece a mais velha Catarina Vemba:

E na mata, prepara lugar para a lavra, para jardim, para qualquer coisa. Lavras é para plantar, cultivar mandioca. Agora quando é feijão já é outra coisa, chama-se *quimba*, onde cultiva feijão é *quimba*, nas margens dos rios, só margens dos rios, fora não pode. Feijão, horta de feijão, pode ser na planície, pode ser nas planícies, planos, nas margens dos rios, plano, onde chega água. Quando fica mais em cima não produz nada. Deve colher nas margens dos rios, tem que ser na margem do rio, onde há rio grande, aproveita pra fazer horta de feijão. Ginguba, pode ser mesmo na mata, não tem problema não precisa água, não precisa regar, senão vai sair, vai crescer. Então, nós nunca aguamos planta, só se for horta⁵⁴⁰.

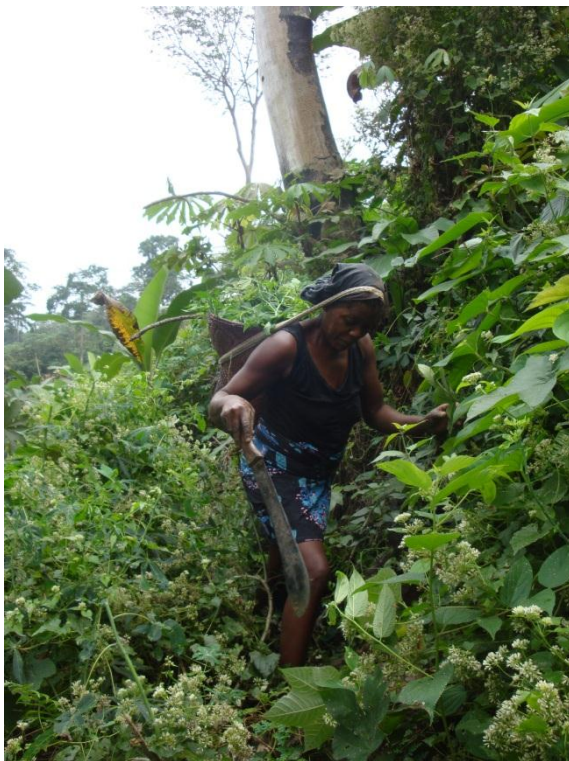
Então de acordo com o tipo de cultivo que se vai fazer tem que escolher o local apropriado para se ter uma boa produtividade. Tudo isto é fruto da observação e aprendizagem dos conhecimentos dos antepassados que são transmitidos de geração a geração. Então faz parte do conhecimento tradicional que “pode ser definido como o saber e o saber-fazer, a respeito do mundo natural e sobrenatural, gerados no âmbito da sociedade não urbano/industrial e transmitidos oralmente de geração em geração”⁵⁴¹.

A terra é fértil, de forma que onde se planta costuma-se ter uma boa produção como comenta o soba Mateus Diniz Singana: “a nossa terra é rica. Qualquer sítio onde você abra, metendo bananeira,

⁵⁴⁰ Vemba, op. cit.

⁵⁴¹ Diegues, op. cit. 2000, p. 30.

mandioca, toda coisa, feijão, produz-se. É por isso que não temos receio de abrir a mata. Só que os terrenos que temos são terrenos nas montanhas⁵⁴². Este relevo montanhoso torna o trabalho das mulheres mais pesado, pois grande parte dos roçados é nas montanhas, de forma de que elas precisam se equilibrar para desenvolver todas as atividades agrícolas, exigindo um maior esforço físico, como podemos analisar na foto abaixo.



Verônica P. Muanda no trabalho agrícola – Comuna de Luali, Angola,

2011

Foto: Tereza A. Cruz

Também tive a oportunidade nos municípios de Belize e Buco Zau de participar do trabalho agrícola junto com as mulheres nas lavras localizadas nas montanhas. É preciso muita resistência física para dar conta do trabalho. Por isso que a parteira tradicional, Madalena Toco,

⁵⁴² Singana, Mateus Diniz, op. cit.

60 anos, da aldeia Zombo, afirma: “Tá a andare muito na montanha. Você mesmo foi vê a montanha que tá aí. Vida male, mãe! E carregando cesto nas costa, com carga. Muito male, mana Tetê, muito male!”⁵⁴³ Para chegar à lavra de dona Madalena, andamos quase uma hora nas montanhas. Colaborei no trabalho de arrancar a batata macoco e experimentei o quanto é difícil carregar o cesto pesado nas costas se equilibrando nas subidas e descidas.

Além do esforço físico estas mulheres agricultoras, ainda correm o risco de escorregar com o cesto nas costas, principalmente no tempo chuvoso, porque os caminhos ficam enlameados, como comenta a dona Clotilde Buzi, 55 anos, também da aldeia Zombo:

Perigo no caminho quando chuva vai chover; perigo pra andar no caminho, escorrega... aquela montanha ali muito perigo pra cair, escorrega muito com carga nas costa, pode repartir a perna ou o braço. Se cair num pau ou num pico, esse pico estanca aqui, o estomago pode sofrer⁵⁴⁴.

Entretanto, quase todos os dias estas mulheres do Mayombe enfrentam este desafio subindo e descendo montanhas para garantir a alimentação dos seus familiares. E além do perigo de cair com a carga nas costas e se machucaram ou quebrarem algum membro, no tempo das chuvas ainda enfrentam os riscos dos temporais, como comenta a soba Josefina Malonda Muanda, residente em Belize:

Depois aqui nessa mata, nesse rio, quando chove, o rio fica cheio, se tá numa outra área, foste lavar, o rio tá cheio, tem que ficar lá a esperar quando o rio diminui, porque nós aqui chove muito, tempo chuvoso chove muito aqui. As vez não consegue ir nas lavras, por causa de chuva, ventanias. Os pau muito fechado. Quando você tem um senhor que foi na lavra, chuva caiu, não tá a lhe vê, a pessoa tem que ficar com o coração no ar, mas será que um pau lhe caiu em cima ou o quê. Muito risco mesmo no tempo chuvoso que nós sentimos na nossa mata fechada. Pior aqui na serra do Moabe

⁵⁴³ Toco, Madalena. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Zombo, Comuna de Miconje, Belize, Angola, 03 de julho de 2011.

⁵⁴⁴ Buzi, Clotilde. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Zombo, Comuna de Miconje, Belize, Angola, 03 de julho de 2011.

nós temos muita mata, muita mata fechada. Nós já
tamo habituado. Quando você vê que chuva tá a
vir, você sai, agora já vai ir no bairro pra não está
preso na mata. Se encontrar lá na mata tal chuva,
fica aí até quando chuva passar. Só depois que
você entra no meio da mata. Não se aventura pra
sair... Quando você tá aí a vê chuva, ir correr com
o seu cesto pra ir em casa, as vez no caminho vão
te cair um pau. É mau, fica male, depois você
morre. Quando se vê muita ventania, ficas com
calma lá. Quando chuva acabar, pode levar o seu
cesto, enche. É melhor está num sítio amplo do
que ir se enfiar onde tem muito pau⁵⁴⁵.

Neste depoimento dona Josefina ressalta que já estão habituados com os temporais, ventanias e aprenderam a lidar com estas situações de perigo no meio da floresta e sabem a melhor forma de proceder com prudência para não colocar em risco a vida. Tudo isto é fruto da própria experiência e observação da natureza. Também como já comentei no capítulo anterior, quando os moradores da aldeia percebem que está preparando um temporal tocam o *tantan*, instrumento tradicional de comunicação sem fio, avisando do perigo para que as pessoas que estão nas lavras possam retornar logo à aldeia antes do temporal cair.

Também como no vale do Guaporé, como fruto da tradição herdada dos antepassados, observam-se os períodos da lua para o plantio de certos produtos, como explica novamente o soba Mateus Diniz Singana:

Principalmente a mandiogueira, quando a lua tá
cheia paramos de cultivar mandioca, porque
quando você cultiva a mandioca na lua cheia,
finalmente não vai ter a produção embaixo da
terra. A redoma da lua é a redoma da mandioca
que vai.. já não vai produzi mandioca. Portanto,
na lua cheia nunca cultivamos mandioca. Outras
coisas cultivamos, principalmente abacaxi.
Quando cultivamos abacaxi fica grande como a
lua. A única coisa que não pode é a mandioca⁵⁴⁶.

⁵⁴⁵ Muanda, Josefina Malonda. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Belize, Angola, 12 de julho de 2001.

⁵⁴⁶ Singana, op. cit.

Então para se conseguir uma boa produção precisa está atento à fase certa da lua para plantar determinado produto como relatado acima. Por isto que os mais velhos afirmam que é preciso seguir a tradição senão não poderá ter uma boa colheita, como coloca Catarina Vemba, 81 anos, moradora da aldeia Sana Planície:

A planta batata inhama, quando é lua cheia; agora, quando é mandioca só quando a lua parte. Se você plantar sem isso, então não vai dá nada, só dá só raízes. E a batata quando você plantar já com a lua partida, minguate então não pode, fica só um bucadinho assim. É bom copiar conforme a lua está, tradição. Sem cumprir isso não há comida. Deve seguir, deve seguir (risos)⁵⁴⁷.

A observação das fases da lua para realizar os plantios dos produtos inseridos nas culturas locais é uma prática seguida também pelas pessoas mais jovens. Elas seguem as práticas preconizadas por seus antepassados para conseguir uma boa colheita. Aliás, é preciso observar e respeitar os tempos da natureza para o desenvolvimento da agricultura, como explica com propriedade a soba Josefina Malonda Muanda:

Nesse tempo [julho] aqui tamo a roçar com catana. No próximo mês, até lá pra mês de setembro cortar os paus. Setembro, quando haver sol, queima. Outubro, tempo que veio chuva, começa a cultivar mandioca. Acaba de cultivar mandioca, todos os produtos, bananeira, batateiras, tudo. Nesse tempo, mês de dezembro, janeiro, começa a tirar o capim pra produto ficar de saúde. Porque quando a chuva cai, sai muito capim. Se você não tirar o capim, não fizer limpeza naqueles produtos que semeaste não vai dá bem estrume, não vai ficar com saúde. Tem que ter saúde, tem que tirar o que tiver lá, o lixo, tratar semente. Chuva tá caindo, você tá a tratar, aquilo sai muito bem. Ananás e tudo, esse tempo tamo a limpar de novo. Bananeira, tamo a arrancar as batatas da terra, em cima dos paus. Quando

⁵⁴⁷ VEMBA, op. cit.

chuva cair, começa a semear de novo. Começa a semear de novo. A maneira que nós cultivamos. Nesse tempo os que semeiam feijão tão a semear, tão a semear. Tempo chuvoso, quando vão tirar feijão vão semear de novo ginguba também. Muita ginguba ali na nossa área do Miconje⁵⁴⁸.

Então, no período de junho a setembro fazem o preparo do terreno para as lavouras, roçando, derrubando e queimando. Em outubro, com o início das chuvas começam os plantios. A partir de dezembro as mulheres já precisam fazer a limpeza dos terrenos que, normalmente é feito com catanas (facões). Então, há o tempo certo para roçar, tempo para plantar, tempo para limpar e tempo para colher. As mulheres do Mayombe são exímias agricultoras, se articulando bem com todos estes tempos naturais como parte do acervo cultural de seus antepassados. Afinal, foi no continente africano que as mulheres criaram a agricultura.

Mulheres pescadoras

Na região do Mayombe a pescaria é realizada por homens e mulheres. Os homens utilizam redes, anzóis, caniços e armadilhas nos rios que são feitas de pedaços de pau, ferro e folhas. As mulheres pescam nas lagoas, fazendo uma barreira de barro e jogando a água com baldes do outro lado para capturar os peixes na lama, como coloca a Lúcia Mena Muanda, residente na aldeia Chimpemba, comuna Inhuca: “Ontem, viste, né? Fomos lá na lagoa. Nós aqui anda a pescar, né, pegar bagres, botar água do outro lado para não tornar mais aqui, onde tem peixe, pra ter maneira de como matar aquele peixe”⁵⁴⁹. É um trabalho que exige muito esforço físico, pois utilizam baldes de 20 litros para esgotar a água de um lado da lagoa, jogando com rapidez para o outro lado. No dia em que acompanhamos esta pescaria foi muito trabalho para poucos peixes e bem pequeninos sem comparação com a abundância de peixes da Amazônia brasileira.

⁵⁴⁸ Muanda, J., op. cit.

⁵⁴⁹ MUANDA, Lúcia Mena. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Chimpemba, comuna de Inhuca, Buco Zau, Angola, 31 de julho de 2011.



Pescaria na lagoa – Aldeia Chimpemba, Inhuca, Angola, 2011

Foto: Tereza A. Cruz

Outra forma de pescaria realizada pelas mulheres é nos rios com cestos, como acompanhei uma pescaria no rio Lombe, na aldeia Caio-Guembo, comuna de Miconje, no município de Belize. As mulheres amarram um cesto pequeno na cintura e carregam outro cesto grande, *ndizi*, e vão andando no rio com a água pelas coxas ou até a cintura e nas margens dos rios, onde tem capim, elas encostam os cestos e capturam os peixes que são colocados nos cestos pequenos, como registrei durante o dia. Andam descalças durante horas no rio, caminhando em cima das pedras que, às vezes, cortam os seus pés. Isto significa um contato intenso com o rio e a mata, sentindo a frieza da água, o incômodo das pedras e a beleza da natureza, como podemos analisar na foto na página seguinte. Estas mulheres caminham em busca dos peixes para alimentar os seus familiares.

À noite, elas também fazem esta pesca com cestos, como narra a pescadora Isabel Quidimba, 45 anos, da aldeia Caio-Guembo:

À noite pescamos assim com candeeiro de garrafa, temos candeeiro de garrafa, mete lá gasóleo. Depois mete um farrapo e ilumina. Começamos a andar assim com cesto, iluminano

o rio, quando você vê peixe, chama as amigas, começa a juntar esses peixes⁵⁵⁰.

peixe. De noite, lá não escapava no rio Lombe”: Esse tipo de pescaria artesanal feminina só pode ser realizado no tempo seco, quando os níveis de água dos rios estão baixos, e é feito de forma coletiva, tornando-se também uma forma de lazer para as mulheres. Quando capturam os peixes é aquela alegria!



Pescaria no rio Lombe – Aldeia Caio-Guembo, Miconje, Belize, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

Antigamente as mulheres também pescavam utilizando um veneno natural extraído de uma folha da mata chamada *fula* ou de cascas de *mbuala* para capturar os peixes como conta a Suzana Pemba:

Pra ter comida pra comer, tinha algumas folhas no campo que eles recolhiam em grande quantidade que servia de veneno pra matar os

⁵⁵⁰ Quidimba, Isabel. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Caio-Guembo, Comuna de Miconje, Belize, Angola, 30 de junho de 2011.

peixe no rio, recolhia. Dá um apelo, por exemplo, no próximo mês nós vamos fazer uma atividade. Todas as mulheres iam no mato recolher as folhas, então carregam no cesto e levam no rio... chega lá pisa, pisa, pisa, depois introduz aquilo no rio, mexe, mexe, mexe, depois começa a morrer os peixe a toa... Aquele produto matava mesmo todo e qualquer tipo de peixe. Recolham o peixe para consumo de casa. Não vendiam era só para consumo de casa. Estava fora hoje, só vem amanhã, corta lá lenha, começa a defumar o peixe... Quando acabava de pescar, preparava o peixe, levava sal, gindungo lá na mata, amarra e mete no fogo. Isso servia como um prato tradicional. Quando aquilo ficar pronto, tá pronto pra comer. E tem que reservar uma parte que você vai trazer em casa... dá aos maridos e aos vizinhos que não tinham forma de pescar.⁵⁵¹

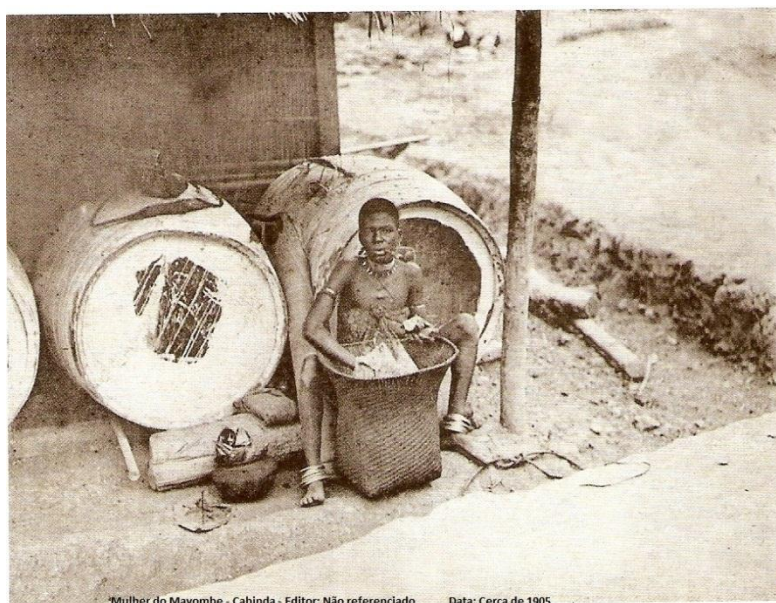
Esta pesca feminina também é coletiva e pressupõe um conhecimento da folha que contém o veneno para matar os peixes e o devido preparo da mesma. Rapidamente conseguiam uma grande quantidade de peixe semelhante ao que fazem as populações indígenas da Amazônia. Uma parte do peixe era preparada e consumida no local da pescaria e a outra levada para a aldeia onde se repartia os peixes para familiares e vizinhos. Nesta prática também está presente as relações de solidariedade e vizinhança tão característicos de comunidades rurais na África e na Amazônia brasileira. Os principais peixes da região são *khuma*, *divela*, *ngola*, *kiala*, *divando*, *khoko*, *muenqui*, *encossa*, *khala* (caranguejo), *micossa* (camarão), bagre, cacuso.

Quanto aos homens, às margens do rio Chiloango, na comuna de Necuto, chamou-me a atenção o fato dos angolanos não utilizarem canoas para a pescaria, mas apenas pescam às margens do rio com anzóis e caniços. Pelo que nos informaram, eles não sabem fazer canoas. Enquanto que, do outro lado do rio, os congolesees são exímios pescadores, utilizando as canoas produzidas por eles. Aliás, não encontrei nenhuma canoa dos angolanos enquanto que na outra margem há um grande número que pude apreciar aos sábados quando os congolesees atravessam o rio com seus produtos para serem trocados nas Praças de Necuto e Pinto da Fonseca. Também do outro lado do rio vi muitas armadilhas feitas de madeira para capturar os peixes.

⁵⁵¹ Pemba. S., op. cit.

Mulheres artesãs

A densa e exuberante Floresta do Mayombe possui uma biodiversidade bem rica, proporcionando aos seus moradores uma variedade de recursos naturais que são aproveitados para a sua sobrevivência, dentre eles, fibras vegetais que se transformam em instrumentos de uso cotidiano nas mãos das mulheres da região, sobretudo, as mais velhas são muito habilidosas e produzem cestos e esteiras desde os tempos mais remotos, como podemos analisar através desta foto abaixo do início do século passado.



*Mulher do Mayombe - Cabinda - Editor: Não referenciado Data: Cerca de 1905
Fonte: João Loureiro (2008)

Estas esteiras podem ser simples apenas para o uso doméstico como também esteiras com desenhos contendo provérbios denominadas de *nkuala buinu*. “São feitas com a fibra da planta *nzombe*, entrelaçada em desenhos geométricos, alguns dos quais representam animais”⁵⁵² As mulheres usam um tingimento natural de forma que três cores podem aparecer nestas

⁵⁵² Martins, J., 1961, p. 19.

esteiras: branca-amarelada, preta e vermelha. Joaquim Martins analisa seis esteiras com provérbios. Destaquei a análise da primeira esteira do texto deste autor, cujo “desenho central é um arremedo do que se encontra na parte superior da carcaça da tartaruga. Representa aqui a própria tartaruga”⁵⁵³. O provérbio que está inscrito nela é que “a tartaruga leva (consigo) o tecto (a casa)”⁵⁵⁴. Como continua explicando este autor,

Não precisa, pois, a tartaruga de procurar abrigo em casa alheia, visto arrastar sempre a própria casa, levar o que lhe é preciso.

Assim o homem, para qualquer parte que vá, deve levar consigo a mulher. Deste modo não pensará nas outras mulheres, nas mulheres dos outros e vice-versa.

Conceito: que cada um procure ter o que lhe é preciso”⁵⁵⁵.

Esteira 1



Este desenho geométrico retratado nesta esteira cheio de significados lembra muito os desenhos feitos pelos Huni-Kui do Acre e outros povos indígenas da Amazônia grafados em panos e cerâmicas. São povos que através de sua arte revelam a sua sabedoria, a sua visão de mundo.

⁵⁵³ Ibid., p. 19.

⁵⁵⁴ Ibid.

⁵⁵⁵ Ibid., p. 19-20

De acordo com o que escutei das pessoas mais velhas, infelizmente as jovens já não estão tão interessadas em aprender a arte de produzir esteiras e cestos discutindo estes motivos temáticos. Por isso, começam a comprar esteiras industrializadas bem coloridas, como vi algumas no Mayombe, pois a população gosta muito de sentar ou deitar nas esteiras. Neste sentido, a soba Josefina Malonda Muanda analisa:

A esteira nós fazemos também com a coisa de lavra; de lavra, rançamos, fazemos esteira. Antigamente, nós usava sempre isso. Só nesse tempo que não tem mais coragem de fazer esteiras, que compramos esteiras das lojas que dura mais. Compramos mais agora das lojas. Tinha as coisas que nós fazíamos as nossas esteiras, cestinhos pequenos, fazíamos. Agora já não queremos tradição, tradicional deixamos. Agora queremos o que vem do Brasil, vem do Congo. Esteiras que vem, sai não sei daonde, do Congo que nós compramos mais⁵⁵⁶.

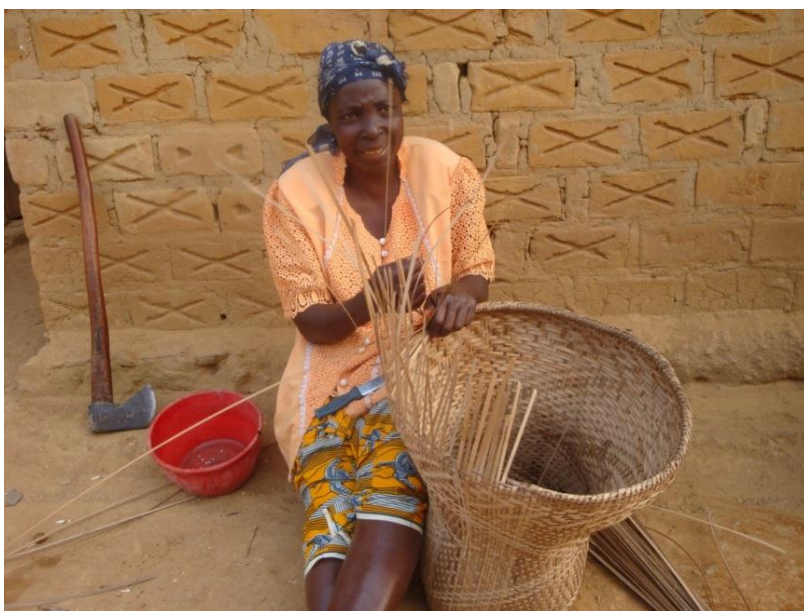
Assim os produtos industrializados do Brasil com as suas facilidades vão substituindo os produtos artesanais tradicionais que demandam tempo e trabalho para criá-los. É a modernidade que vai engolindo os saberes ancestrais. Neste sentido, já não encontramos nesta região o costume de produzir vasos de cerâmica. Por outro lado, ainda produzem muitos cestos de fibra vegetal até porque é um produto utilizado diariamente pelas mulheres para transportar produtos das lavras, para carregar lenha, para guardar alguns produtos. Mais uma vez é a soba Josefina que conta como produz o cesto:

Nós cortamo um coisa que tem na mata pra cortar os cesto. Depois de tirar aquilo, mete no sol durante dois dias começa a preparar as coisas. Depois, pega um cesto igual, racha a tampa dele, põe em cima daquele cesto, começa a fazer outro igual, até quando o cesto acabar, você arranca aquele antigo⁵⁵⁷.

⁵⁵⁶ Muanda, J., op. cit.

⁵⁵⁷ Ibid.

Para produzir estes cestos na região utilizam fibras vegetais extraídas da floresta denominadas de *zimbamba*, *zimzombe* e *miunguti*. Preparam os fios que são secados no sol, depois começam a trançar o cesto em cima de outro. Desta forma as mulheres tecem um cesto novo em cima de um cesto velho que serve de modelo. No trançado destes cestos – como podemos refletir na foto abaixo - estão presentes as tramas culturais que herdaram de seus ancestrais. Então, esta cestaria carrega em si as marcas milenares das sociedades africanas que se perpetuam pelas mãos habilidosas das mulheres da floresta. Elas também tecem cestos pequenos para guardar bananas e outros produtos.



Confecção do cesto – Comuna de Necuto, Buco Zau, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

Extração de produtos da floresta

A Floresta do Mayombe assim como a Amazônica é rica em biodiversidade, oferecendo aos seus moradores grande quantidade de recursos naturais que lhes propiciam melhores condições de vida, como reconhece o mais velho Francisco Bumba da aldeia Sanga Planície:

Pra nós a natureza é que nos ajuda muito, principalmente aqui no Mayombe. Temos tudo que precisamos. Quer construir, a madeira. Você sabe como serrar madeira para construir a casa; e para levantar paredes é com adobe, barro mesmo da terra, até crianças fazem aqueles adobes para construção. As palha, também temos palhas para fazer a cobertura... mas, atualmente, como já estamos um pouco avançados não podemos mais fazer isso. Chapa, chapa de zinco. E para beber, arranjemo mangenvo, nosso mangenvo...mangenvo para os homens sustentar a família. Mulher é essa parte toda: batata, ginguba, mandioca, batata inhama, batata doce, é a mulher quem prepara; quem vai limpar é o homem, a mulher prepara. Trabalham junto [...] O dendê, faz mangenvo, faz óleo de palma, vende. E esse dinheiro você vai comprar sabão, vai comprar qualquer coisa, vai comprar pano pra mulher. Só que isso é da nossa natureza. Não temos muito problema não, nós que somos ricos de natureza, sabemos utilizá-la pra facilitar a nossa vida aqui...⁵⁵⁸



Extração do dendê – Aldeia Caio Poba, Necuto, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

⁵⁵⁸ Bumba, op. cit.

Neste depoimento o mais velho Francisco Bumba destaca alguns recursos que a mata oferece: a madeira e palha para construção de casas; a palmeira de dendê da qual produzem o óleo de palma e o mangenvo, bebida tradicional muito apreciada no local; e os produtos agrícolas. Na região os moradores não fazem separação entre o que é nativo da floresta e o que é plantado pelas pessoas. Para eles os produtos agrícolas também são fornecidos pela mata. Ele também ressalta que como estão “um pouco avançados” já não constroem mais casas de pau-a-pique com coberturas de palha. Elas foram substituídas pelas casas de adobe com cobertura de zinco. E, como têm barro apropriado em abundância até as crianças produzem esses adobes. Só em aldeias mais distantes, na comuna de Necuto, que ainda encontramos algumas casas tradicionais de pau-a-pique que ainda existem em alguns locais do vale do Guaporé. Os moradores do Mayombe sabem aproveitar estes recursos florestais de forma sustentável para melhorar as suas condições de vida.

A floresta também fornece uma grande variedade de frutos silvestres no período do inverno que melhoram a alimentação das pessoas. O mais velho Tomás Bicuica fala destes frutos:

Na mata temos muitos tipos de frutos: miba, miba. Essa casca, esse fruto come se assim cru como se tivesse a comer uma laranja. Não precisa preparos. Miba. E esse miba come-se assim cru ou tira a caroça e lá dentro tem a sua própria casca, aliás tira a casca, lá dentro tem o caroça. Tira-se aquele caroça e pisa-se, forma-se uma pasta, mete num lugar, num estrado ali na cozinha, depois de defumar aquilo fica dura, mete numas folhas em cima duma panela, cose aquilo. Aquilo é muito bom pra comer. E aquilo evita certas doenças no nosso organismo. Mete-se um pouco de ginguba. Chama-se *buvique*. Essa refeição chama-se *buvique*. *Buvique* é uma refeição que provém do miba. *Buvique* já é refeição; miba é o fruto. Depois também temos as raízes tuberculosas, essas raízes tuberculosas nós cavamos debaixo da terra, comemos mesmo assim. Aquilo tem um pequeno cheiro tipo é perfumante, chamado *milondo*, *milondo*. Na mata também podemos extrair questão de *madiata*, *madiata* [abóbora].

Essa *mediata* também pode coser dentro de uma panela de carne, aquilo é um fruto saboroso⁵⁵⁹.

O tempo chuvoso é caracterizado por um tempo de fartura, porque a mata fornece estes frutos em abundância, de forma que ninguém passa fome, pois basta colhê-los e prepará-los para comida. Aliás, alguns já estão prontos para serem degustados como mibas, safus e nozes. A floresta fornece também vegetais que são utilizados na alimentação como destaca a secretária da OMA do município de Bucu Zau, Ester Bilongo:

Nas florestas existem outros produtos que não são cultivados que nós encontramos mesmo na floresta que serve pra a alimentação. Por exemplo, fumbu que nós não cultivamos fumbu. Nós utilizamos pra nossa alimentação. São folhas que nós tiramos da mata, da floresta, utilizamos para a alimentação. Mesmo castanha, nozes também buscamos na mata. Serve também para a alimentação⁵⁶⁰.

Estas folhas de fumbu são muito utilizadas no preparo de um prato tradicional muito apreciado na região. Por isso que a Isabel Quidimba afirma: “Sem ir na mata não conseguimos o que comer. Vamos na mata, as mulher vão apanhar fumbu, vão pescar; quando apanham fumbu vendem, é a formação de viver. Aquelas folha são especiais pra nós, fumbu também se come”⁵⁶¹. Afonso Dias da Silva ao escrever sobre os povos de Cabinda também destacou que “utilizam os vegetais em larga escala, que abundam nesta fertilíssima região, pelo que são obtidos com pequeno esforço”⁵⁶². Além de não ter muito trabalho para coletar as folhas de fumbu - como podemos ver na foto abaixo - é fácil de preparar e é uma comida deliciosa. Entretanto, em alguns locais, como na comuna de Inhuca, porque a população utiliza muito estas folhas estão em locais cada vez mais distantes, dificultando a sua coleta.

⁵⁵⁹ Bicuica, op. cit.

⁵⁶⁰ Bilongo, op. cit.

⁵⁶¹ Quidimba, op. cit.

⁵⁶² Silva, A., 1950, p. 31.



Extração de fumbu – Aldeia Caio-Guembo, Miconje, Belize, 2011

Foto: Tereza A. Cruz

Outro tipo de folha coletada na floresta que tem vários usos é a *fula* que, a Suzana Pemba ressalta a sua importância: “Tem muita utilidade essas folha, serve de prato, tampa, amarrar chicuanga, fazer rodilha. No rio, quando você vai na lavra, se não foi com caneca, quando chegar no rio tem que cortar a folha para beber água...”⁵⁶³ Esta folha ainda tem em abundância na região e é muito bem aproveitada, sobretudo pelas mulheres. A Suzana continua destacando os recursos da floresta:

Temos muitos recursos na mata... Quando você tá na lavra, temos alguma folhas chamada pinar, também é servido para a nossa alimentação, pinar. Temos bringela, nozes. Temos muitos frutos silvestres. Se viesse no tempo chuvoso, eu podia muito bem te mostrar... que dá pra nossa alimentação, frutos silvestres apanha aquilo depois, no meio, o produto dele que tá lá dentro,

⁵⁶³ Pemba, S., op. cit.

prepara bem, pisa, manda defumar no fogo, põe no fogo, cozinha... depois cozinha é acompanhado com banana. É comida com que propriamente nós crescemos. *Zivuta*, uvas, *ginvuta*, *miba*, *titimutisa*, *chicava*, também são frutas silvestres que nós utilizamos pra nossa alimentação, castanha, *zimpava*. Depois mais outras frutas *massabalala*, *bikueti* ou *cinguanza*...⁵⁶⁴

Além desta variedade de frutos silvestres que enriquece a alimentação dos moradores do Mayombe a floresta também fornece as fibras vegetais para produção de cestos e esteiras, conforme já comentado acima, lenha e os terrenos para os roçados, como comenta a mais velha Catarina Vemba:

Não faltava material, nossa mata do Mayombe encontra tudo, esse material para fazer esses cesto todo, artesanato encontra mesmo aqui; lenha, ninguém compra lenha, porque, graças a Deus, temos árvore imensa em toda mata; e os rios também tem rio de água doce onde também fazem a pequena pesca. E na mata, prepara lugar para a lava, para jardim, para qualquer coisa⁵⁶⁵.

Então, a natureza é muito pródiga, oferecendo boa parte dos recursos necessários à sobrevivência dos moradores, inclusive, é uma importante fonte para a produção de medicamentos tradicionais que há milênios salvam vidas no continente africano. A população do Mayombe aprendeu com os seus antepassados a utilização racional desses recursos, constituindo assim o seu saber ambiental “que questiona a racionalidade científica como instrumento de dominação da natureza e sua pretensão de dissolver as externalidades do sistema através de uma gestão racional do processo de desenvolvimento”⁵⁶⁶. Por isto, os modos de vida desta população da Floresta do Mayombe contribuem para a construção de um desenvolvimento sustentável e humano baseado em outra racionalidade, a racionalidade ambiental.

⁵⁶⁴ Ibid.

⁵⁶⁵ Vemba, op. cit.

⁵⁶⁶ Leff, 2009, p. 136.

Medicina tradicional

As mulheres do Mayombe como as do vale do Guaporé também são detentoras de conhecimentos ancestrais de cura através da utilização dos recursos naturais. Uma dessas mulheres é a Catarina Vemba, 81 anos, moradora de Sanga Planície que já curou muitas pessoas: “Diz ela que, ela fazia todo tratamento para os filhos e para outros também. Pode explicar o pau qualquer pra remédio, mas com o tempo perde aquela ideia”. Quando uma criança estava com dor de barriga,

ela utilizava mais umas folhas... mete num copo de água pra criança. E há uma árvore, quando a criança tá entupida a barriga, tira aquela seiva, mete no ponto... quando a criança mama, então, pronto, faz de conta que é purgante... são arvore mesmo... todos nós conhecemos. Todos que tem filhos não pode esquecer isso.. esses paus são o primeiro socorro. Outros paus, tira casca, pisa, dá banho. É um pau chama-se *muwanga* e tem picos. O pai vai dá isso... aquela casca, depois mete n'água... isso praticamente vai evitar sarampo. Depois passa uns fios, mete-se faz de conta que são vacina, já não lhe ataca; cheira mal, cheira mal. *Muwanga*⁵⁶⁷.

São conhecimentos tradicionais importantes para que os filhos tenham saúde e que todos conhecem. Então, de acordo com a doença as mulheres conhecem as árvores que podem ser utilizadas como remédios da mata. E é importante destacar que se tratam de conhecimentos que foram repassados pelos antepassados, como afirma a coordenadora da aldeia Zala de Baixo, Martina Pemba, ao afirmar que utilizam os remédios naturais, “porque os nossos avós andavam a utilizar remédio da mata, nem que seja dos pau, tira aquela casca, meter no fogo, ferver também e pode dá a uma pessoa. Aquela pessoa vai mesmo ficar bom. Se é folha também pode tirar e ferver⁵⁶⁸.” E estes medicamentos ancestrais ainda são muito utilizados mesmo tendo centros e postos de saúde nas aldeias. Possuem a vantagem de não provocarem efeitos colaterais como os medicamentos industrializados.

⁵⁶⁷ Vemba, op. cit.

⁵⁶⁸ Pemba, M., op. cit.

Nesta região do Mayombe há um fenômeno religioso interessante que são as curas realizadas através das células de oração ou casas de oração e cura. Nelas as mulheres desempenham um papel importante como fala a mais velha Catarina Vemba:

Tem muitas mulheres que tratam, principalmente aquelas que estão na célula espiritual do senhor Tomás Bicuica, célula espiritual, quem ajuda lá, tem dom. Aparece um doente lá, dorme primeiro, reza, depois sonha qual pau deve apanhar. E, então, esse pau que vai tirar, ele vai curar, vai fazer isso, vai fazer aquilo, pronto com a força de Deus, primeiro rezar, com a força de Deus vai melhorar a situação... Há certas doenças que não se trata modernamente, não consegue nos hospitais, manda voltar na buala, essa doença trata-se com um tratamento tradicional... Aí eles voltam vão a uma casa espiritual, ele recebe, confessa tudo... ter fé e cura, e cura. Mas nem todas as mulheres que tratam não, tem que ter aquele dom⁵⁶⁹.

Conheci algumas dessas mulheres que têm o dom da cura como a mais velha Madalena Toco e a Clotilde Buzi, esposa do mais velho Tomás Bicuica, coordenador da Casa de Oração e Cura Mãe Divina Graça, que funciona no quintal deles na aldeia Zombo, na comuna de Miconje, Belize. Ela trabalha ao lado de seu marido e já domina muitos conhecimentos a respeito da manipulação de ervas, de cascas e raízes de árvores da mata. Ela explica como prepara o remédio para cólicas intestinais: “Quando vai colher no mato vem preparar no fogo, mete no fogo e depois mete no copo e ele toma. *Mendududi*. Tem folha e tem o pau... *Simadicadi*; outro pau, *quimbango*”⁵⁷⁰. Ela fala que aprendeu a fazer esses remédios na célula de oração: “Temos uma forma tal espiritual, orienta, esclarece: para tratamento tal é esse remédio”⁵⁷¹. Seguem a orientação desta visão espiritual e como as pessoas acreditam acabam sendo curadas.

⁵⁶⁹ Ibid.

⁵⁷⁰ Buzi, Clotilde. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Tradução de Tomás Bicuica. Aldeia Zombo, comuna de Miconje, Belize, 03 de julho de 2011.

⁵⁷¹ Ibid.



Floresta do Mayombe

Foto: Tereza A. Cruz

Outra questão levantada neste depoimento que faz parte de crença corrente na região é que há “certas doenças que não se trata modernamente”. São as doenças tradicionais normalmente provenientes de feitiços. Então, elas só podem ser tratadas tradicionalmente por outro curandeiro ou por pessoas que têm o dom da cura. Neste sentido, as casas de oração e cura que têm muitas mulheres trabalhando passam a ter um significado importante para curar essas pessoas. Assim há pessoas que saem do hospital e se dirigem para essas casas na esperança da cura. Ouvi vários depoimentos de pessoas que estavam com essas doenças ou que foram vítimas de “armadilha” como denominam e foram tratadas e curadas nessas casas. Tudo é uma questão de fé. Para quem acredita tudo é possível.

A parteira Madalena Toco também tem o dom de curar as pessoas através de uma visão espiritual como ela mesma conta ao explicar como faz um remédio para uma mulher ter força na hora do parto:

Esse remédio que semeou Jesus Cristo, Deus, ele que fez esses pau que tá na mata. Depois você sonhare assim, se você acordare, isso e isso e você faz. Tem que fazer você corta assim, tava com sono, você viu tal remédio, Deus tava a te mostrare assim. Você tem que ser esperto para conhecer tal pau. Não pode tirar qualquer pau pra dá a outro que tá grávida ou doente, senão vai piorare. O que mostrou no sono é você que vai fazere⁵⁷².

Este pensamento de que os recursos da mata e tudo o que existe foram criados por Deus é muito forte na mentalidade local tanto do ponto vista cultural por serem povos com uma dimensão religiosa muito forte como por serem cristãos. Por isto as questões religiosas como as casas de oração e cura encontraram um terreno fértil na região, proliferando rapidamente.

A Casa de Oração e Cura Mãe Divina Graça existe há seis anos na aldeia Zombo e está ligada à Casa de Oração e Cura do Dingé, município de Cacongo, onde é a sede dessas casas de oração espalhadas por toda a Província de Cabinda. Sua fundadora é Joana Missongo que controla todas na referida província há quase três décadas. A casa Mãe Divina Graça que conheci e tive a oportunidade de participar de uma sessão, tem um compartimento com muitos remédios naturais, como coloca o seu Tomás Bicuica:

Temos muitos tipos de remédio: temos para tosse, temos para veneno, temos para fraqueza do corpo, temos para dor de cabeça, temos para dor de barriga, temos para febre amarela, temos para vômito, temos pra empaturração da barriga, temos para os maus espíritos não aproximar. Temos para quando alguém, por exemplo, uma mulher estéril ou um homem estéril também tratamos. Um homem que já anda muito fraco, quer dizer que o seu equilíbrio já não está em condições, há pessoas que depois com muito tempo sem dormir,

⁵⁷² Toco, op. cit.

muito tempo sem ter aquela refeição desejada perde as suas vitaminas, perde a sua saúde. Nós temos formas como fazer evitar⁵⁷³.

Os remédios para curar estas doenças são aprendidos de forma espiritual, através do sono e sonho, as pessoas têm a visão de qual recurso natural deve ser manipulado para produzir o remédio utilizado para aquele tipo de doença. E para ser curada precisa ter fé como analisa o mais velho Francisco Bumba: “Você tem que ter fé. Quem fez árvores é Deus, então quando você tem fé com Deus, ele faz e tá curado”⁵⁷⁴. Os povos da região por terem uma dimensão religiosa muito forte são pessoas que expressam muita fé. O pai Tomás nos mostrou na casa de oração um remédio famoso de Cabinda:

Isso aqui é o nosso pau de Cabinda, pau de Cabinda. Isso aqui não vale a pena! Isso aqui tratamos as pessoas... pessoas que já não conseguem fazer o sexo... Então a gente faz isso, metemos água, ferve e depois ele toma um bucado. Sente o seu corpo no seu melhor equilíbrio, ganha força... Nós temos na mata⁵⁷⁵.

Na própria casa de oração já tem um pequeno estoque de cascas e raízes de árvores da mata que servem para o preparo de medicamentos. Durante a sessão há uma mistura de elementos dos rituais da Igreja católica, espírita e tradicionais.

⁵⁷³ Bicuica, op. cit.

⁵⁷⁴ Bumba, op. cit.

⁵⁷⁵ Bicuica, op. cit.



Casa de oração e Cura Mãe Divina Graça – Miconje, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

Iniciaram os trabalhos espirituais presididos pelo mais velho Tomás Bicuica (que também é catequista da comunidade católica) e sua esposa Clotilde Buzi ao som de tambores tocados pelas crianças e adolescentes. Depois rezaram o terço da misericórdia ajoelhados. O pai Tomás utilizou o incenso (preparado com casca de uma árvore chamada *nkassa*) em todo o lugar e aspergiu água benta em todos os quase 30 participantes, na maioria mulheres. Em seguida fizeram uma leitura bíblica seguida de uma homilia feita pelo presidente da sessão. Depois as pessoas se aproximaram do altar ajoelhadas e o pai Tomás as ungiu com um óleo na cabeça, benzeu com uma vela acesa e aspergiu água benta, como podemos perceber na foto seguinte



Ritual na Casa de Oração Mãe Divina Graça – Aldeia Zombo, Belize, Angola
Foto: Tereza A. Cruz

Aos poucos, todos os participantes foram abençoados desta forma. Depois, ao som dos tambores e música uma jovem entrou em transe e começou a escrever em uma folha de papel. O pai Tomás também escreveu e desenhou. Ao mesmo tempo a mãe Clotilde, em um pequeno repartimento separado com cortinas ia medicando as pessoas doentes com remédios da mata. Depois o pai Tomás saiu do altar, pegou uma criança levantada pelos dois braços, colocou-a no chão, fez algumas massagens, depois a levantou de novo, jogando-a para cima. Em seguida, a jovem que estava em transe começou a fazer o mesmo com outras crianças pequenas. Foi uma choradeira geral dessas crianças. Logo após um jovem com uma túnica com cruz vermelha que tem o dom de decifrar os “rabiscos” feitos começou a lê-los – eles denominam-se de escritura _ tudo na língua materna kiombe. Tomás foi me explicando que, primeiro ele leu que as pessoas que estivessem com dor na bexiga se aproximassem. Três mulheres e uma menina se aproximaram, ficando ajoelhadas diante do altar e o jovem as ungiu com um óleo. As escrituras também diziam que haverá um grave acidente no Congo Brazzaville com muitas mortes. Portanto, estas pessoas também

têm o dom da clarividência revelada através da escritura interpretada, mas uns têm o dom de escrever e outros de interpretar a escritura.

Portanto no Mayombe são mulheres e homens que tem ou adquirem o dom de curar pessoas de suas doenças físicas e espirituais através de uma visão espiritual e de remédios da mata. Mais uma vez é o mais velho Tomás Bicuica que fala de seus conhecimentos:

Casca de um pau, de uma árvore. Isto aqui é muito importante para nós. Elementos que fazem milagres, que fazem usos de uma forma que podemos dizer forma maligna de ir tirando o dinheiro alheio nas pastas... Mete isso aqui na pasta onde tá o dinheiro, a gente mete isso no meio, as forças malignas não tem força de tirar o dinheiro. *Nkassa*. Também metemos isso no incenso... nós temos o nosso incenso, muito importante, *nkassa*⁵⁷⁶.

Desta forma, a casca desta árvore pode ser utilizada para proteger o dinheiro das pessoas, para afastar as forças malignas. E a casca de *nkassa*, de acordo com José Martins Vaz, “reduzida a pó, é altamente venenosa”⁵⁷⁷. Então, um mesmo produto pode ser usado tanto para fazer o bem como para fazer o mal. Assim, quem tem o dom de curar, se quiser deixar se levar pelo espírito do mal, também pode matar. Por isto que as pessoas que são detentoras deste conhecimento de manipulação das plantas costumam guardar segredos, e, as vezes, são consideradas como feiticeiras, como no início do século passado já observara o médico João de Mattos e Silva:

Conhecem estes pretos numerosas plantas com propriedades que aproveitam no tratamento de doentes ou para fazer adoecer, mas tão bem guardam os *feiticeiros* o segredo dos efeitos obtidos e dos vegetaes aproveitados, da parte empregada e do modo de as usar, que não só a generalidade dos indígenas desconhece as aplicações, como também os que as sabem conservam o segredo com receio de guerra promovida pelos curandeiros⁵⁷⁸.

⁵⁷⁶ Ibid.

⁵⁷⁷ Vaz, op. cit., Vol. I., p. 73.

⁵⁷⁸ Silva, J., op. cit., p. 365.

O saber de manipulação de folhas, cascas e raízes de árvores e o conhecimento de suas propriedades fitoterápicas, aprendido dos antepassados ou através dos espíritos, é uma prática cultural e terapêutica que tem salvado muitas vidas no seio da floresta além de uma prática ecologicamente sustentável. Este conhecimento empodera mulheres e homens curandeiras e curandeiros que se tornam muito respeitados pela coletividade.

Outra forma de poder das mulheres do Mayombe é o fato de serem parteiras, aparando a vida de tantas crianças nas aldeias. Mesmo com os recursos da saúde moderna que chegam às aldeias elas ainda são as primeiras a socorrerem as mulheres. Infelizmente, seu trabalho não é reconhecido pelo Governo, como na Amazônia, não sendo remuneradas. E as mulheres que elas atendem são pobres, não podendo pagar pelo serviço. Então, constitui-se em um trabalho de doação a qualquer hora do dia ou da noite. A parteira Ambrosina Chimambo fala um pouco de sua experiência:

Estende a esteira, estende o pano, vamos dá assistência aquela mulher.. quando ele vai nascer a criança com aquelas coisa que vem com a criança vamo cortar umbigo de criança...compra lâmina, vou tratar a criança e vou lhe entregar a mãe. Não anda me dá nada, não anda a pedir dinheiro, não ando a receber dinheiro... Esse trabalho é Deus que me deu, eu não estudei, não sabe nada, não sei nem falar português, estou a aprender⁵⁷⁹.

Na região, de forma tradicional, as mulheres costumam ter a criança no chão, forrado com uma esteira e pano como descreve a parteira Ambrosina. Para alguns autores, como José Vaz Martins, até nisto há o simbolismo da relação da mulher com a terra, com a fecundidade⁵⁸⁰. Há uma tendência na literatura de relacionar a mulher com a terra, à fecundidade.

Os remédios utilizados pelas parteiras são da mata. Para liberar a placenta, esta parteira citada esclarece como faz: “As pessoa não vai muito rápido. Se você conhece remédio aquela coisa vai sair. Tal remédio tá na mata... folha, mete no água, passa e aquela água lhe dá pra

⁵⁷⁹ Chimambo, op. cit.

⁵⁸⁰ Vaz, op. cit., Vol. I., p. 270.

beber e muito rápido já caiu”⁵⁸¹. A Ambrosina me mostrou a folha que usa, como o nome é na língua materna e ela não sabe escrever não foi possível identificá-la como em outros casos. Aliás, um aspecto interessante das narrativas das pessoas no Mayombe é que elas sempre queriam me mostrar o que estavam falando. Inclusive, algumas vezes, tanto homens como mulheres se disponibilizaram de ir à mata comigo para nos indicar as cascas, raízes e plantas que utilizam para preparar os remédios. Utilizam uma linguagem que necessitam de materializá-la para uma melhor compreensão do que verbalizam.

A mais velha Madalena Toco, 60 anos, residente na aldeia Zombo, na comuna de Miconje, é outra parteira experiente. Ela também narra a sua experiência neste campo:

Há de ir no Seminário no Buco Zau ou Belize, uma semana. Aqueles professores que vieram de Luanda tão a dirigir como que faz, como que faz. E nós tamo a olhar, quando.... mete as luva, mete esteira assim com pano, senta. A hora dela quando chega, tamo a fazer, coragem, coragem! Os filhos também sai, mas eu já trabalhei 12 anos. Sem houvere problema grave, ou falecido filho, ou mãe, não. Tudo completo, mas o Estado não tá a pensar que nós estamos a sofrere. Podia dá qualquer coisa pra nós⁵⁸².



Parteira Madalena Toco – Aldeia Zombo, Miconje, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

⁵⁸¹ Ibid.

⁵⁸² Toco, op. cit.

Neste depoimento a Madalena fala de um seminário de capacitação para as parteiras tradicionais promovido pelo Governo do qual ela participou. Na ocasião, receberam um kit de materiais para trabalharem. Ao mesmo tempo, ela critica o governo que não vê o sofrimento dessas mulheres parteiras que tanto se dedicam a este trabalho sem ter uma remuneração.

As parteiras que entrevistei, a maioria é viúva ou separada e enfrentam a vida com muitas dificuldades econômicas. E, assim, como a Ambrosina quase não sabem falar a língua portuguesa. Por isto que, na hora de entrevistar a maioria das parteiras, precisei da colaboração de um tradutor ou tradutora.

A parteira Marta Muaca, 64 anos, residente na aldeia Bata Pôndila, na comuna de Necuto, considera a sua prática como dom de Deus. Há 29 anos ela socorre as mulheres na hora de dar à luz. Já fez mais de mil partos e nunca morreu uma mulher ou uma criança através de suas mãos. Ela é bem experiente e, na sua casa, até tem um quarto próprio para atender as mulheres e usa uma bata branca para atender as mulheres, como podemos observar na sua foto abaixo. “Ela quando iniciou esse trabalho tava a fazer massagem. Deus lhe deu caminho, abriu caminho, tá fazendo consulta as pessoas, mulheres grávidas... fazer massagem, massagem, remédio fiote, tradicional. Aí toma aquele remédio, criança vem e fica no sítio”⁵⁸³.



Parteira Marta Muaca – Aldeia Bata Pôndila, Necuto, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

⁵⁸³ Muaca, Marta. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Tradução: Lúcia Simba Gimbi. Aldeia Bata Pôndila, Comuna de Necuto, Buco Zau, Angola, 21 de julho de 2011.

A Marta assim como as outras parteiras utiliza ervas, cascas e raízes para fazer os remédios ancestrais que ajudam a mulher a ter força, a estancar hemorragia, a liberar a placenta. Também são habilidosas com as mãos tanto para colocar a criança no lugar como para fazê-las vir ao mundo, como conta a Marta:

Quando a mulher vai vir dá parto aqui, quando não conseguir mais de dá parto, ela mete luva, entra a mão dela ali para abrir o caminho, pega a criança aqui pra trazer, tá a vir, não vai conseguir mais, outro braço, vai trazer, vai puxar e vai sair a criança. Depois, quando vai sair a criança, ela tem tesoura...⁵⁸⁴

Esta habilidade é fruto da experiência de anos de trabalho acumulado, trazendo crianças à vida, preservando a vida de mulheres da mata. Assim com suas mãos abençoadas estas parteiras abrem caminho para o nascimento de várias crianças no Mayombe. A Isabel Sobo, 48 anos, residente na aldeia Panga Mongo, comuna de Necuto, apesar de ser mais jovem que a dona Marta Muaca, também é bem habilidosa, sabendo controlar bem a situação da mulher na hora do parto:

Se a mulher tá a dá parto, eu controlo... Depois quando eu pego assim já sei que a criança não está direito ou quando eu pego aqui também ando a saber. Depois quando eu mete luvas, se a criança tá aqui não vou meter lá e nem falar, puxa, puxa, não. Se a criança tá aqui, só depois eu vou ter forma de fazer os trabalho. Se tu vê que tá fazer 2 horas ou 3 horas sem dá parto eu tenho medicamento tradicional. Eu ando a lhes dá. Mete na panela e mete no fogo, pode ferver e depois posso lhe dá. É folhas e paus também... essas folhas do pau é *muiba*... se a criança tá torta, a criança começa já a ficar no direito⁵⁸⁵.

Assim estas parteiras tradicionais com suas mãos abençoadas e os seus conhecimentos e práticas culturais de manipulação dos recursos da mata de forma doada, enfrentando todas as formas de dificuldades, têm

⁵⁸⁴ Ibid.

⁵⁸⁵ Ibid.

desenvolvido o ofício de partejar, salvando muitas vidas na Floresta do Mayombe.

Culinária regional

A mandioca, um produto que veio do continente americano, se adaptou muito bem em solos africanos e, mais do que isso, se tornou um importante produto da dieta alimentar que produz durante todo o ano. Há várias qualidades de mandioca. As duas principais são a “doce que – a que chamam de *um ndele mpaku* (mandioca do branco) ou *mpanza*, que não precisa de ser fermentada – e a *amarga* (*maiaka*), que precisa de ser fermentada durante 4 ou 5 dias, em água ou ao sol, para lhe sair o ácido prússico ou cianídrico”⁵⁸⁶ São muitos os usos da mandioca na região do Mayombe. Dela se preparam pratos regionais muito apreciados pelos cabindas como a *chicuanga*, o *mitseli*⁵⁸⁷, a fuba de bombom, a *mayca manjole* e o funge⁵⁸⁸. E as folhas da mandioqueira ainda são aproveitadas para preparar outra comida regional denominada de sacafolha que faz parte da alimentação de forma bem frequente até porque é muito fácil de se adquirir essas folhas, bastando apenas colhê-las nas lavras, como podemos ver na foto abaixo.



Coleta das folhas de mandioca – Aldeia Ncomo, Buco Zau, Angola, 2011

Foto: Tereza A. Cruz

⁵⁸⁶ Vaz, op. cit., Vol. I., p. 307.

⁵⁸⁷ Mandioca pré-cozida que fica na água. Na hora quer se quer comer é só retirá-la da água para acompanhamento de carne, peixe ou feijão.

⁵⁸⁸ É uma massa sem sal, parecida com um pirão, obtida da mistura da fuba de mandioca com água quente que serve de acompanhamento de molhos de carne refogada, peixe seco ou fresco ou feijão.

Para preparar a sacafolha, primeiro se coleta as folhas novas da mandioca no roçado, quando chega em casa, retira os talos, passa uma água quente nas folhas, pisa com as mãos em um pilão próprio para isto – como o que vemos na foto abaixo - ou no pilão comum, coloca no fogo com temperos, acrescenta o óleo de palma ou a muamba, um molho feito do dendê. Este é a sacafolha simples, quando a pessoa não tem outro ingrediente para acrescentar, mas ele pode se enriquecido de várias formas, como esclarece a Silvana Lubalo: “Esse sacafolha é preparado em cinco vertentes. Podemos misturar sacafolha com feijão, sacafolha com banana, sacafolha com batata macoco, sacafolha com batata inhama, sacafolha com mandioca podemos misturar”⁵⁸⁹. Esses outros produtos são misturados na panela onde está sendo cozinhado o sacafolha. Portanto, quem tem um plantio de mandioca não passa fome.



Martina Pemba a preparar a sacafolha – Comuna de Luali, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

As mulheres também aproveitam as folhas da batata macoco para preparar pratos semelhantes ao sacafolha embora o preparo seja

⁵⁸⁹ Lubalo, op.cit.

diferente. A soba Josefina Malonda Muanda explica como fazem esta comida:

Depois, outro prato, temos umas folhas de macoco, a tal batata macoco, tem macoco que nós comemos folha. A folha dela é diferente. Aqueles folha tira, coteja muito bem, tipo cortar couve, coteja muito bem, casca a batata, nossa batata inhame ou a tal batata dele macoco, casca muito bem, lava, mete na panela junto com aquelas folhas; mete cebola, alho, tudo, ingredientes, um bocadinho de água, ferve. Quando batata ficar bom, pega muamba e mete lá. Se não queres meter muamba podes meter óleo de palma, aquece e entorna lá. A comida já está. Nossa tradição, a nossa comida de bairro, da buala⁵⁹⁰.

A soba Josefina faz questão de ressaltar que estes pratos aproveitando as folhas fazem parte da tradição, da comida da buala. É um costume que herdaram de seus ancestrais. Nesse sentido, ainda utilizam outra folha nativa da mata denominada de fumbu, “as folhas que deixaram nossos avós” como define Ambrosina Chimambo. Com esse vegetal preparam outro prato tradicional muito apreciado pela população local. O preparo é semelhante ao prato feito com as folhas da batata macoco. Fazem um molho com as folhas de fumbu que são cortadas bem fininhas, como cortamos as folhas de couve, e colocam para cozinhar com tempero a gosto e acrescentam a muamba, outro elemento da dieta alimentar mayombeana. A parteira Ambrosina Chimambo, 41 anos, da comuna de Inhuca, explica como prepara a muamba: “você vai tirar dendê, você vai meter no fogo, quando dendê ficar pronto vai tirar pilão, vai acabar de pisar, vai peneirar e meter na comida”⁵⁹¹. A muamba fica um molho amarelo bem grosso, como retratado na imagem abaixo que também faz parte do cenário cultural do Mayombe. No fumbu também pode ser acrescentado peixe fresco ou salgado, frango, carne.

⁵⁹⁰ Muanda, op. cit.

⁵⁹¹ Chimambo, op. cit.



Preparo da muamba – Comuna de Necuto, Buco Zau, Angola, 2011

Foto: Tereza A. Cruz

A muamba e o óleo de palma fazem parte do costume alimentar diário. Por isto que, um dos requisitos a ser considerado pela família quando uma jovem escolhe um rapaz é se ele sabe “trepas na palmeira” para extrair o dendê ou “palmar”, pois, se ele não souber, provavelmente ela irá passar necessidade. Portanto, uma das principais atribuições do homem além de caçar e pescar é palmar e produzir o óleo de palma. O soba Mateus Diniz Singana fala como extraem o dendê: “os homens pra tirar dendê, temos um fio que é a arca, ele sobe com a catana, quando chega em cima da palmeira começa a cortar as ramas, depois que corta as ramas, quando corta a cacho, a cacho então cai no chão; ele desce”⁵⁹². Então o homem coloca o cacho de dendê na cabeça e leva para casa para sua mulher preparar a comida, como podemos ver na foto seguinte.

⁵⁹² Singana, op. cit.



Extração do dendê – Aldeia Caio-Poba, Necuto, Angola, 2011

Foto: Tereza A. Cruz

Outro prato muito apreciado dos povos que habitam a floresta de Mayombe preparado a partir da mandioca é a chicuanga que consiste em muito trabalho para produzi-la, como narra a administradora adjunta da comuna de Luali, Suzana Pemba:

Quando você vai cavar mandioca na lavra, casca, vem no rio, introduz aquilo no saco, fica no saco, se for no tempo chuvoso, três, quatro dias tem tirar; se for no tempo do cacimbo, uma semana. Tira, peneira, peneira, depois quando ficar muita mole, mole... introduz aquela papa num saco, marra. Depois de um dia, dois dias, aquilo líquido todo fica seco, aquilo fica duro, mete no pilão e começa a mexer, mexer, quando ficar leve. Se não dá pra cozinhar no mesmo dia pode ficar uma semana. Conservar aquilo bem para os bichos não estragar a mandioca. Vai na lavra traz as folhas, lenha, bota no fogo - da maneira como vimos aquela mamã Ruth ontem fazer - depois começa a

pisar, a pisar, mexer... formar chicuanga. Depois daquilo bem preparado, mete nas folhas, depois marra, põe no fogo, ferve mais 30 minutos, tá pronto.

Então, a chicuanga é um produto alimentício proveniente da mandioca que, após todo o preparo descrito acima é enrolado em folhas, amarrado com fibra vegetal, cozinhado e consumido como acompanhamento da comida. Tem um formato parecido com uma bisnaga ou bengala (pão). Ela sozinha não tem sabor de quase nada. É como o funge que só tem sabor acompanhado com molho de vegetais, legumes ou de carnes e peixes. A chicuanga assim como o funge substitui o arroz ou a farinha de mandioca. Aliás, na região do Mayombe quase não produzem farinha de mandioca. Apenas na comuna de Inhuca, no município de Buco Zau encontrei esta farinha que eles denominam de farinha musseque. No município de Cabinda há uma produção maior desta farinha que é comercializada nos mercados locais e em Luanda.



Produção da chicuanga – Mayombe, Angola, 2011

Fotos: Tereza A. Cruz

Enfim, culinária regional além dos sabores apreciados pelos povos locais também expressa os saberes culturais acumulados ao longo dos séculos e milênios que foram transmitidos de geração a geração através da utilização de vegetais, do consumo frequente de mandioca, bananas e batatas nos seus mais variados usos, considerando que as receitas dos pratos regionais são transmitidos oralmente e pelas práticas cotidianas.

Organização da Mulher Angolana (OMA)

As mulheres da Floresta do Mayombe também participam da Organização da Mulher Angolana (OMA) que foi fundada em 1961, como ala feminina do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), “por ocasião da transferência da sua sede da Guiné-Conakry para Leópolddville, para ‘prestar assistência aos milhares de angolanos refugiados’”⁵⁹³. É preciso considerar que havia um número considerável de mulheres angolanas nas Repúblicas do Congo Brazaville e do então Zaire (atual República Democrática do Congo), conforme já comentado no capítulo anterior. Neste contexto, como aborda Aurora da Fonseca Ferreira, a OMA “foi constituída por esposas de militantes do MPLA e por um grupo de mulheres residentes em Léopoldville organizadas em associação de assistência mútua – a ‘Kudiango’”⁵⁹⁴. Há um intenso trabalho de formação política destas mulheres para atender às exigências da luta de libertação nacional.

Portanto, a OMA foi constituída ainda no início do período da luta de libertação colonial. Como já discuti no capítulo anterior, as mulheres da região participaram ativamente da luta pela libertação de Angola seja como guerrilheiras seja nas diversas formas de apoio à guerrilha. Desde esse período muitas dessas mulheres já eram militantes da OMA. De acordo com Henda Ducados, fundadora da Rede Mulher em Angola, a OMA

teve uma influência crucial no apoio às forças guerrilheiras dentro e fora de Angola. Os relatórios sobre as actividades da OMA mostram que seus membros contribuíam para a produção de alimentos para o exército guerrilheiro, organizavam campanhas de alfabetização e de cuidados básicos de saúde e transportavam armamentos e alimentos a grandes distâncias. Não há estimativas do número de mulheres que participavam do exército guerrilheiro do MPLA, mas os testemunhos orais indicam uma quantidade substancial⁵⁹⁵.

⁵⁹³ Ferreira, op. cit., p. 54.

⁵⁹⁴ Ibid.

⁵⁹⁵ Ducados, 2004.

A OMA, assim como o partido polídito do MPLA, está organizada em todo o país. Portanto, nos locais onde fiz a minha pesquisa há a participação das mulheres nesta instituição que tem colaborado no processo de reconstrução do país e na conscientização das mulheres para que ocupem mais o seu espaço na sociedade angolana. Ester Bilongo, 51 anos, secretaria municipal da OMA em Buco Zau fala de seu trabalho nesta instituição:

Eu organizo as mulheres nas organizações de base, nos bairros. Nós fazemos inscrições das mulheres a partir de 16 anos, vamos lhe inscrever na OMA, tiramos todos os seus dados, temos as nossas fichas para inscrição... vamos lhe passar um cartão para ser militante da OMA. E essas militantes da OMA estão organizadas nas secções de base... Elegemos a direção nas secções de base...o comportamento das mulheres no bairro, como se comportam, como as mulheres educam os filhos, se não mete os filhos na escola, se não impulsionam os filhos para a escola... lhe dá os seus esclarecimentos que nós é que temos o papel de empoderarmos na educação, para encorajar os nossos filhos pra estudar... e depois nós temos que incutir na consciência de nossas mulheres que nós somos responsáveis nos lares, lógico o homem tai, mas primeiramente quem controla o que tá em casa é mulher⁵⁹⁶.

Pelo depoimento acima podemos perceber que a OMA tem uma forte organização de base, facilitando o processo de mobilização das mulheres. Há uma preocupação muito grande com a escolarização das crianças e também das mulheres, pois o analfabetismo entre elas ainda é grande até porque antigamente os pais não se preocupavam que os filhos, sobretudo as mulheres estudassem. Inclusive, a própria Ester Bilongo como a Suzana Pemba e tantas outras mulheres que hoje assumem cargos de chefia enfrentaram muitas resistências de familiares para poder estudar. Pensavam que o trabalho da mulher devia ser apenas no campo como nos tempos passados. Por isto a OMA e o Governo de Angola através do trabalho de promoção da família e igualdade de gênero se empenham em um trabalho para mudança de comportamento das pessoas e empoderamento das mulheres, como

⁵⁹⁶ Bilongo, op. cit.

aborda a Silvana Lubalo, responsável pela promoção da mulher no município de Buco Zau:

Antigamente a mulher não tinha acesso a escola, quem tinha acesso era o homem. Na base disso é o trabalho que nós levamos a cabo para mudança de comportamento, trabalho de sensibilização para que a mulher saber nesse preciso momento que a mulher tem capacidade de aprender. Nós trabalhamos mais forte nas bualas. A OMA cria secção ... Nós trabalhamos com as mulheres de uma forma geral. A OMA tem essa possibilidade de criar secção, ela controla um número limitado, a promoção da mulher controla toda a mulher. Nós saímos nos bairros, trabalhamos mais com os chefes das bualas. A organização não escolhe, trabalha com todas as mulheres. Nós estamos a levar a cabo toda uma sensibilização de mudança de comportamento. Isso surgiu quando nós fomos colonizada... na base disso nós queremos levar essa mensagem a mulheres para saber que nós também somos seres humanos como os homens. Não há trabalho que o homem faz que a mulher não pode fazer. Essa discriminação nós tamo a tentar eliminar, acabar, embora não vá acabar na sua totalidade, mas pelo menos diminuir. É essa mensagem que nós tamo a levar em todas as aldeias, em todas as bualas⁵⁹⁷.

Nesta fala Silvana distingue que a OMA trabalha com secções formadas pelas militantes da OMA, que está integrada ao partido político do MPLA, mas que o trabalho de promoção da mulher, uma política do Governo de Angola, abrange todas as mulheres, independente de filiação partidária. Entretanto, há um trabalho em parceria entre as representantes da promoção da mulher nas várias intâncias de governo e a OMA. Muitas destas dirigentes também são membros da OMA.

Este importante trabalho de mudança de comportamento destacado na análise de Silvana está relacionado também a um processo de descolonização das mentes, para uma maior valorização do potencial das mulheres que são tão capazes quanto os homens, para se criar uma

⁵⁹⁷ Lubalo, op. cit.

nova mentalidade onde mulheres e homens tenham os mesmos direitos de forma a se construir novas relações entre eles. Neste sentido, outro desafio a ser superado é a violência contra as mulheres como analisa a Silvana Lubalo:

Violência doméstica, isso veio na base da colonização que o colono nos fez. Então temos que levar essa mensagem nos bairros. As vítimas são sempre mulheres e crianças. Nossas crianças sofreram esse flagelo da violência doméstica. O homem, no tempo colonial, a mulher era uma coisa qualquer, não tinha qualquer validade. E na base disso aí eles continua a desprezar a mulher... Conclusão, eles faziam o que eles entender fazer, porque mulher não tem validade, é uma estátua... quer dizer que ele pode atirar qualquer coisa na sua mulher. Ele não tem medo, mesmo catana, arma, pode até mesmo matar a sua mulher. Nós também na base disso também tamo a aprender. Ontem foi difícil ver uma mulher espancar e matar o seu marido, mas hoje as mulher já mata o marido... nós tamo a levar essa mensagem no bairro, mudança de comportamento. Não podemos continuar esse comportamento de ontem. Temos que mudar. Se tudo tá a mudar porque nós como seres humanos não vamos mudar esse comportamento? [...] E homens também violam as suas filhas... temos que levar essa mensagem para que as pessoas mudem o comportamento⁵⁹⁸.

Então, tanto as militantes da OMA como as responsáveis pela promoção da mulher desenvolvem um trabalho de combate à violência contra a mulher, à violência doméstica. É interessante que na análise de Silvana Lubalo e de outras mulheres da OMA essa violência é fruto do colonialismo, ou melhor, quase todos os males que afetam a vida das pessoas são provenientes deste período histórico. Evidentemente a violência colonial acentuou a violência doméstica e outros males, mas, não podemos atribuir toda a culpa ao colonialismo, pois, entendemos que a violência doméstica, a violência contra a mulher faz parte de todas as sociedades humanas tratando-se de uma questão cultural que

⁵⁹⁸ Ibid.

precisa ser modificada. Neste sentido, é importantíssimo o trabalho que está sendo feito em Angola de sensibilização à mudança de comportamento em todas as áreas, inclusive no que diz respeito às relações de gênero, como continua analisando a Silvana Lubalo:

A não continuarmos com a violência doméstica, pra não continuar com aqueles mitos, podemos dizer assim, ontem existia muitos mitos... porque a mulher não pode fazer isso. Esses mitos todos nós temos que dá a sensibilização para que esses mitos acabem. Ontem existia muitos mitos. Mulher não pode fazer isso, mulher não pode subir numa palmeira, mas hoje em dia já as mulheres já sobem na palmeira⁵⁹⁹.

Desta forma, através das atividades da OMA e do trabalho governamental de promoção das mulheres as pessoas estão tendo a oportunidade de construir uma nova mentalidade baseada no respeito e equidade de gênero, descobrindo que um sexo não é melhor do que o outro e que as mulheres são tão capazes quanto os homens; elas tem tido menos oportunidades. Neste sentido, passa-se a questionar também outros aspectos da cultura, como continua analisando a Silvana Lubalo:

E outra coisa, temos que também desgatar a nossa cultura, o que é mal, nós que somos africanos não podemos deixar a nossa cultura. Uma parte foi mal e outra boa. Então nós vamos escolher, a cultura mal vamos deixar, vamos tirar o que é bom e vamos conduzir até as próximas gerações... Tamo a tratar a cultura brasileira. Uma mãe, dona de casa, que se mete aquele roupa curta, roupa transparente, não, aquilo ali é cultura alheia, não podemos acatar, não podemos. Tudo isso nós estamos a levar nos bairros, nas aldeias, nas igrejas... temos que nos colocar como africanos. Nesse momento observamos meninas, somos nós as mãe, comprando aqueles tipos de roupas transparentes... Para nós africano aquilo não dá, aquilo é cultura alheia, não podemos acatar. A nossa cultura é mais é pano, mas agora, todos nós mãe, filha, avó tamo a por calça, as vez calça bem apertada com o biquíni aí a aparecer,

⁵⁹⁹ Ibid.

calça transparente. Tudo tá fora. Nós, a mulher, a família de promoção da mulher leva essa mensagem nos bairros para que a gente mude o nosso comportamento. Nós tamo a dizer que a presença de televisor é que tá a estragar a sociedade angolana, mas nós podemos assistir e aquilo que você vê que não dá para nós deixamos...⁶⁰⁰

Nesta análise feita pela Silvana Lubalo destacamos dois aspectos importantes. Primeiro, a própria cultura africana está sendo questionada, embora afirme que não podem deixar a sua cultura, mas é preciso discernir o que é bom e o que é ruim. Neste sentido, ouvi de outras lideranças da OMA que é preciso modificar, sobretudo, os aspectos culturais que discriminam a mulher. Por exemplo, na visão da cultura tradicional, quando o marido morre a mulher deve sair da sua casa com os seus filhos. Quem tem direito a herdar a herança são os sobrinhos dele. Este foi um dos aspectos que mais ouvi questionamentos e esta prática já está sendo mudada de forma que algumas famílias permitem que a mulher continue na casa com os filhos, pelo menos até ela constituir um novo casamento. Algumas dessas mulheres também já passam a questionar a poligamia, sobretudo, as que têm oportunidade de estudar, de participar dos encontros da OMA no município ou em outros lugares de Angola.

A segunda questão interessante levantada pela Silvana Lubalo no depoimento acima é a preocupação com as influências negativas da televisão – como já analisei um pouco no capítulo III – que têm alterado os costumes ancestrais, sobretudo, no que diz respeito ao vestuário. Tradicionalmente, as mulheres africanas e angolanas utilizam panos coloridos para se vestirem. Entretanto, com a influência, principalmente das novelas, as mais jovens começam a usar calças compridas, bermudas, copiando o que veem nas novelas brasileiras que têm um bom público em Angola. A Silvana não está sendo contra o uso da televisão, mas apela para o bom senso, para a capacidade de discernir o que é bom e o que é ruim, aproveitando apenas aspectos positivos que não destruam os valores culturais de seus povos.

O uso da televisão e dos canais abertos de vários países reflete também o mundo capitalista globalizado e, segundo Kathryn Woodward, “o que caracteriza a sua fase mais recente é a convergência

⁶⁰⁰ Ibid.

de culturas e estilos de vida nas sociedades que, ao redor do mundo, são expostas ao seu impacto”⁶⁰¹ E Angola como outros países africanos estão sentindo fortemente este impacto em todos os aspectos da vida. Então a tendência globalizante é a uniformização de estilos de vida de forma que, sobretudo, os mais jovens querem copiar, imitar o que vêm na televisão e sentem-se mais atraídos para um estilo de vida mais consumista.



Mulheres da OMA – Buco Zau, Província de Cabinda, Angola
Foto: Tereza A. Cruz

A OMA também tem uma preocupação com o meio ambiente, realizando mutirões de limpeza das nascentes dos rios, das fontes de água potável, dos cemitérios, dos caminhos. E todas as atividades da OMA são realizadas de forma bem hierárquicas. As decisões vêm de cima e são executadas pelas várias instâncias até chegar à base, refletindo a própria estrutura centralizadora e de controle do MPLA . Por isto que a Suzana Pemba, administradora adjunta da comuna de Luali e secretaria comunal da OMA afirma:

⁶⁰¹ Woodward, 2009 p. 20.

Aqui na buala onde eu vivo eu controlo as mamãs, controlo 779 mulheres enquadradas na OMA. Em cada sessão tem a sua secretaria que controla a OMA. Quando há reuniões eu programo as reuniões, faz a convocação... uma atividade coordenação da OMA para executar qualquer atividade que eu indicar... E nós trabalhamos muito bem em colaboração com o governo e as igrejas⁶⁰².

E todas as ordens que emanam das instâncias superiores são cumpridas em todos os níveis, quase sem questionamentos, buscando parcerias. E estas mulheres da OMA têm colaborado muito no processo de reconstrução do país tanto no trabalho de descolonização das mentes como em ações que visem a melhoria das condições de vida como o incentivo à alfabetização das mulheres e a busca de crédito para atividades agrícolas.



Buco Zau, Província de Cabinda, Angola, 2011
Foto: Tereza A. Cruz

⁶⁰² PEMBA, Suzana. Op. cit.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho enfrentei o desafio de discutir as vivências das mulheres da floresta do vale do Guaporé, na Amazônia brasileira, e da Floresta do Mayombe, na Província de Cabinda, Angola, na interação com o meio ambiente constituindo modos de vidas específicos e formas de poder a partir de seus conhecimentos e práticas culturais no período de 1980 a 2010.

Trata-se de meu olhar a respeito desta discussão, enriquecido pelas pesquisas de campo no vale do Guaporé brasileiro e na Floresta do Mayombe angolana, privilegiando as falas de mulheres e homens destas regiões. Como todo trabalho tem as suas limitações, sobretudo, decorrentes do tempo e das dificuldades bibliográficas, principalmente no que diz respeito à História das mulheres do Mayombe, este as tem. Entretanto, pretendo continuar as pesquisas neste campo temático envolvendo as populações de florestas tropicais, sobretudo as mulheres, nos dois lados do Atlântico.

Trabalhei esta temática numa perspectiva da história comparada, buscando perceber conexões entre contextos nestes ambientes de florestas tropicais nos dois lados do oceano Atlântico, procurando traçar uma ponte sobre o Atlântico relacionado às experiências dos povos da floresta da Amazônia e do Mayombe, sobretudo das mulheres, para perceber as similitudes, diferenças, permanências e mudanças nas práticas socioculturais destes povos, levando em conta que a população negra que habita o vale do Guaporé rondoniense provavelmente seja proveniente de Angola e outros lugares da África Central. Portanto, nos modos de vida desta população estão muito presentes as raízes culturais africanas.

Na Amazônia povos africanos e povos indígenas se misturaram reinventando modos de vidas no seio da floresta a partir de suas culturas e conhecimentos da floresta. De certa forma, muitas concepções desses africanos bantus relacionadas ao meio ambiente encontraram ressonância na cosmovisão dos povos indígenas do Guaporé, criando e recriando uma filosofia peculiar.

Este encontro de culturas marcou profundamente a sociedade brasileira de modo geral e, particularmente, a região do vale do Guaporé, enriquecendo o acervo cultural destes povos. Desta forma, discuti as experiências de mulheres e homens nos dois lados do oceano Atlântico em ambientes de florestas tropicais procurando estabelecer

comparações e conexões socioculturais, diferenciando práticas, crenças, discursos, conhecimentos tradicionais, formas de viver; e também descobrindo as similitudes nos modos de vidas destas populações negras na Amazônia e no Mayombe.

Enfrentei também o desafio de tentar compreender as permanências e mudanças nas práticas culturais destes povos na perspectiva, considerando que não há contradição entre esses dois processos, pois essas dinâmicas de permanências e ritmos de transformações coexistem.

A população afrodescendente que habita o vale do Guaporé que se “tornou” remanescente de quilombos, como discuti no capítulo I, preserva alguns costumes dos seus antepassados, mas também modificou práticas culturais a partir do encontro com os povos indígenas desde o tempo da formação dos quilombos, onde muitos conviveram. A casa de pau-a-pique e o pilão são dois símbolos africanos de permanência nas práticas sociais desta população.

A partir desse encontro de culturas e troca de experiências sociais foram ressignificados e assimilados valores em um processo de hibridização cultural. Estes povos marginalizados além de compartilharem os recursos naturais abundantes na floresta também desenvolveram a agricultura para garantir o sustento de seus familiares. Até os adversários e perseguidores dos quilombolas reconheciam e admiravam-se da fartura de alimentos que havia nos quilombos.

Os povos que residem na região da Floresta do Mayombe também sofreram influências e modificações nos seus modos de vida, nas suas práticas ancestrais a partir da colonização portuguesa que impôs outros costumes. Hoje há a influência do mundo globalizado, dos meios de comunicação de massa, sobretudo da televisão, das telenovelas, que incentivam uma padronização dos estilos de vida, contrariando os costumes locais. Entretanto, muitos valores culturais tradicionais ainda são preservados.

Os estudos do grande intelectual senegalês Cheik Anta Diop, historiador, antropólogo, químico e físico nuclear, desmitificam a história, revelando que o continente africano além de ser o berço da humanidade é também o berço da civilização. Portanto, contrariamente ao que sempre foi veiculado pelos europeus, a obra deste importante intelectual revela que os africanos têm um papel civilizador na história, pois o Egito negro criou as ciências e as técnicas, as matemáticas e a filosofia, a escrita e até a religião.

Evidentemente, este outro lado da História da África não interessava aos europeus que precisavam desqualificar o continente

africano e seus povos para justificar a dominação e o cinismo de sua “missão” levando aos africanos a civilização, o comércio e a religião. Tudo isto já existia quando eles chegaram à costa atlântica africana a partir do século XVI. Para dominar e colonizar o continente eles precisavam diminuir os africanos e exaltar a civilização europeia.

Não podemos esquecer também que, contrariamente ao que foi difundido a Mesopotâmia não foi o palco do desenvolvimento dos principais elementos da civilização (agricultura, criação de gado, metalurgia, especialização ocupacional), mas, de acordo com as pesquisas recentes, foi no continente africano que aconteceu a primeira revolução tecnológica da história: a passagem da caça e da colheita de frutos silvestres à agricultura. A África ainda inventou a criação de gado e a metalurgia.

Também é importante ressaltar que foi no continente africano que as mulheres criaram a agricultura se tornando protagonistas da vida econômica nas sociedades sedentárias. Esta matriz africana da agricultura está muito forte no vale do Guaporé e, evidentemente, no próprio Mayombe. Então, nas duas regiões em pauta a principal atividade econômica é a agricultura, sustentada por práticas socioculturais de cooperação, solidariedade e reciprocidade.

Por isso, início a conexão entre esses contextos culturais discutindo a participação de mulheres e homens na agricultura. Na região do Mayombe, como parte da tradição africana dos povos de origem bantu, cujas sociedades são matrilineares, as mulheres são as principais responsáveis pelo desenvolvimento da agricultura que, por sua vez, está relacionado à garantia da alimentação de seus familiares. A divisão sexual de tarefas é bem delimitada. Os homens têm a obrigação de roçar e derrubar e depois as mulheres cultivam, limpam, colhem e vendem os produtos agrícolas. Desta forma, as mulheres têm trabalho quase que diariamente no roçado e são as responsáveis pela alimentação diária. Por isto, no interior, se não tiver um roçado não tem como sobreviver. Os homens complementam a alimentação da família, caçando ou pescando de vez em quando e extraíndo o dendê e/ ou produzindo o óleo de palma.

Os roçados e a própria mata fornecem os alimentos diários sendo necessário coletá-los como no caso das folhas de fumbu que são nativas ou colhê-los nas lavras. Enquanto elas são versáteis, não param, estão todo o tempo a trabalhar, o homem fica esperando que ela coloque comida na mesa para todos da família. Esta mentalidade tradicional do papel da mulher ainda é muito forte. Todavia as lideranças da OMA já

começam a questionar esta situação e as jovens começam a aspirar outras condições de vida mais favoráveis.

Já no vale do Guaporé, a partir do que pude observar na minha pesquisa de campo e dos relatos que ouvi, a situação é diferente, pois não há essa sobrecarga de responsabilidades em cima da mulher no que diz respeito aos trabalhos agrícolas e à alimentação familiar. Pelo contrário, alguns homens se orgulham em dizer que suas mulheres não trabalham no roçado, que roçado é serviço de homem e que elas “ajudam” apenas na colheita.

A maior parte dos homens que entrevistei no vale do Guaporé consideram que o trabalho no roçado é apenas para o homem por ser um “serviço bruto” no sol o dia inteiro e que as mulheres devem ficar em casa, cuidando das atividades domésticas. Entretanto, todas as mulheres que conheci na região trabalham no roçado nem que seja no período da colheita; muitas labutam quase que diariamente ao lado de seus maridos e filhos plantando, capinando e colhendo os frutos da terra. E as que não têm maridos ou filhos adultos desenvolvem todas as tarefas agrícolas, inclusive a derrubada com machado. Entretanto, diferentemente do Mayombe em que as mulheres são as principais responsáveis pelo serviço agrícola, aqui o trabalho delas é considerado apenas como uma “ajuda” aos homens, havendo uma desvalorização de sua participação nesta atividade produtiva, como analisamos no capítulo II. Portanto, quem gerencia as atividades agrícolas são os homens, as mulheres são consideradas meras “ajudantes”, mesmo quando participam de todas as atividades agrícolas ao lado dos homens.

A exceção desta situação que estou analisando são as mulheres indígenas que, de forma similar às do Mayombe são quem mais tomam conta do roçado. Neste sentido, há uma aproximação grande nos modos de vidas de africanos e povos indígenas da Amazônia.

As mulheres do Mayombe além de serem valorizadas pelo seu trabalho agrícola ainda exercem o poder de comercializar os produtos excedentes e gerenciar este dinheiro que, normalmente, é utilizado para comprar o que não produzem como açúcar, sabão, tecidos, entre outros produtos. Aliás, os cabindas de modo geral são reconhecidos pela sua grande capacidade de negociar. As mulheres, então, são exímias comerciantes vendendo e trocando os produtos agrícolas, a chicunga, os pequenos animais que criam e gerenciam com muita sabedoria os poucos recursos que têm acesso. Já no vale do Guaporé as mulheres não têm tanta autonomia para comercializar os produtos agroextrativistas. Na maioria das vezes são os homens que comercializam toda a produção familiar.

Outra diferença no que diz respeito às práticas agrícolas é que diferentemente do Mayombe, onde as mulheres carregam sozinhas os produtos das lavouras e ainda num terreno montanhoso, no vale do Guaporé quem transporta mais os produtos dos roçados são os homens, embora quando necessário as mulheres também façam este serviço, sobretudo na época de colheitas.

Ainda em relação ao desenvolvimento da agricultura, tanto no Mayombe quanto no vale do Guaporé a população utiliza tecnologia tradicional seja do ponto de vista das ferramentas (machado, enxada, facão) como das técnicas ancestrais de derrubada e queima, que, como comentamos no capítulo II não provocam tantos danos ambientais, mas são importantes para a perpetuação das espécies. Tanto é que os dois ambientes em pauta ainda são muito preservados. Quem destrói o meio ambiente são os madeireiros e os empresários do agronegócio.

Os produtos comuns que são mais cultivados nos dois ambientes de florestas tropicais pelos povos da região são mandioca, feijão, milho, banana e amendoim. No vale do Guaporé também produzem muito arroz diferentemente da região do Mayombe onde não encontramos este tipo de cultivo. Em outros locais da Província de Cabinda e de Angola produzem arroz e ele faz parte da alimentação diária. No Mayombe para acompanhar as refeições utilizam mais a mandioca nos seus diferentes usos (sobretudo a chicuanga), a banana verde cozida e as batatas macoco, inhame e batata doce. Já no Guaporé a base da alimentação é arroz ou farinha de mandioca acompanhada de peixe ou carne de caça que ainda abundam na região. Então, os mercados destes povos são as florestas, os rios e os roçados.

No Mayombe a propriedade da terra não é individual, mas coletiva, embora do ponto de vista legal ela pertença ao Estado, o que fortalece o pertencimento do indivíduo ao grupo e as relações de solidariedade. E há toda uma dimensão de ancestralidade, pois a terra é herdada dos antepassados para usufruto não podendo ser comercializada. Pesa para tal o reconhecimento ao princípio da sacralidade do território do grupo..

No vale do Guaporé, também a terra é de uso coletivo baseada na questão do parentesco. A população criou raízes no território estabelecendo relações de solidariedade entre si. E a luta pela demarcação de seus territórios também mantém este caráter coletivo da terra. A exceção desta situação é a comunidade de Rolim de Moura do Guaporé onde o governador Jorge Teixeira loteou o território, criando propriedades individuais, modificando o modo de ocupação tradicional da terra.

Também nos dois ambientes a população para o desenvolvimento das atividades agroextrativistas é guiada pelos tempos da natureza, as estações seca e chuvosa, e a observação das fases da lua, conforme a tradição de seus ancestrais para se adquirir uma boa colheita ou um bom resultado da extração de certos produtos florestais. Estas práticas culturais são fruto da convivência com a floresta, da observação, da curiosidade e de conhecimentos ancestrais que foram repassados de gerações a gerações. O tempo também é construído e organizado conforme as necessidades das pessoas, diferentemente do tempo do relógio das fábricas.

As mulheres quilombolas do vale do Guaporé além de desenvolveram as atividades agrícolas atuaram e ainda atuam na extração de produtos da floresta como seringueiras, castanheiras, poaieiras, desempenhando as mesmas tarefas que os homens em todas as etapas dos processos produtivos, em intenso contato com a floresta, como registramos no capítulo II. Estes três produtos, a borracha, a castanha-da-Amazônia e a poaia, durante décadas movimentaram a economia regional. Atualmente, só a castanha-da-Amazônia é comercializada. E as mulheres recolhem, quebram, carregam e comercializam a castanha para aumentar os rendimentos da família.

Já a região da mata do Mayombe não dispõe desses recursos florestais. O único produto florestal que é comercializado é a madeira cuja extração é controlada pelo Estado angolano que concede licença para algumas empresas explorarem a madeira. Talvez por isto, na minha pesquisa de campo não senti que os moradores do Mayombe se considerem como povos da floresta ou extrativistas, eles se identificam apenas como camponeses. Por outro lado, assim como os povos do vale do Guaporé estão em constante contato com a floresta, pois é onde abrem as suas lavras e onde coletam vegetais para a alimentação e extraem o dendê e o mangenovo, bebida tradicional da palmeira do dendê; a mata também fornece a carne de caça e os rios os peixes. Mulheres e homens também coletam muitos frutos silvestres, durante o tempo das chuvas como safus e nozes. Por isto este tempo é considerado de fartura.

Já no vale do Guaporé os produtos da floresta são mais explorados e aproveitados tanto para o comércio como para a alimentação e vários usos cotidianos. A borracha, o caucho e a poaia foram muito explorados na região até quando tinha mercado. A castanha-da-Amazônia há séculos é explorada, utilizada para alimentação, produção artesanal e de cosméticos e o fruto ainda tem comércio garantido. Também há uma variedade de palmeiras nativas

que produzem frutos como açaí, bacaba, buriti e patoá. Desses frutos preparam-se deliciosos vinhos, extraem-se óleos. A mata também fornece madeira, paxiúba e palhas para a construção de casas. Há árvores como a copaíba e a andiroba das quais se extraem óleos para uso medicinal que as mulheres utilizam de várias formas para curar doenças.

Outra diferença entre o Mayombe e o vale do Guaporé diz respeito à geografia. Enquanto que o primeiro trata-se de um relevo montanhoso entrecortado por pequenas e pouco numerosas savanas, o segundo tem uma superfície mais plana banhada pelo rio Guaporé e seus afluentes. Assim, enquanto que a maioria dos moradores do Mayombe está localizada às margens das estradas e suas vicinais os do Guaporé residem às margens do rio Guaporé e do rio São Miguel, seu afluente, tratando-se de uma população ribeirinha que se tornou “senhora dos rios”. De certa forma o rio influencia muito nos seus modos de vida. Inclusive, é o principal meio de transporte para os seus filhos além de oferecer a alimentação diária, pois ainda há abundância de peixes. Já no Mayombe as estradas são os principais meios de locomoção. E o principal rio que corta a floresta é o Chiloango que, em relação ao rio Guaporé, é estreito e tem um volume de água bem menor.

Como o vale do Guaporé é rico em igarapés, baías e ilhas proporciona uma variedade de ambientes para a pescaria que é realizada por mulheres e homens. Durante o verão, quando os níveis da água dos rios baixam consideravelmente e aumenta a quantidade de peixes são mais as mulheres que pescam, garantindo a mistura diária da alimentação. Neste período, elas pescam às margens dos rios, dos igarapés ou das baías de caniço, anzol, de linhada ou com espinhel não demorando muito tempo para fisgar os peixes. Os homens nem precisam se preocupar com alimentação apenas caçando de vez em quando para variar o cardápio. Também utilizam canoas para suas pescarias. Normalmente, elas gostam de ir acompanhadas com outras mulheres, pois a pesca também tem um caráter de lazer, de alegria de estar junto com as companheiras, de colocar os assuntos em dia, tornando-se também momentos prazerosos. Alguns homens durante o verão ainda pescam com arco e flecha, técnica aprendida com os índios. A pesca com arco e flecha é realizada principalmente pelos homens embora algumas mulheres também façam este tipo de pescaria.

Já durante o inverno, quando aumenta muito o volume de água nos rios e seus afluentes a pescaria é realizada mais pelos homens, utilizando a canoa, caniços, linhadas, arpões e quem tem usa também as redes. Isto não quer dizer que durante o inverno as mulheres não pescam, pois, fiz a pesquisa de campo neste tempo e participei de

pescarias com as mulheres, navegando de canoa. Só que no período das chuvas fica mais difícil conseguir os peixes, porque aumenta muito o volume das águas, espalhando-se pela mata, formando igapós, de forma que se precisa de maiores deslocamentos e mais tempo para a pescaria. Isto atrapalha o desenvolvimento das atividades domésticas.

Elas também pescam com redes. Na comunidade quilombola do Forte Príncipe da Beira há até mulheres pescadoras profissionais que, normalmente, trabalham a qualquer hora do dia ou da noite, com sol, chuva ou sereno, ao lado de seus maridos. Mulheres e homens também pescam quelônios, sobretudo, tartarugas e tracajás, embora esta pesca seja proibida pelo IBAMA, mas faz parte dos costumes alimentares da população do Guaporé. Já no Mayombe não encontrei e nem ouvi falar de quelônios.

Na região da floresta de Mayombe mulheres e homens também pescam. Como no Guaporé elas realizam mais pescarias durante o tempo seco denominado na região de “cacimbo” exatamente no período em que os rios ficam com pouca água. Assim é possível realizar as pescarias tradicionais na lagoa com baldes ou no rio utilizando cestos para capturar os peixes, como analisamos no capítulo IV. Só que, pelo que pudemos observar durante estes tipos de pescarias não há abundância de peixes como na Amazônia. As mulheres esforçam-se muito fisicamente para esgotar a água de um lado para outro da barreira de barro que fazem na lagoa a fim de matar os peixes na lama ou andam muito no rio com os seus cestos para capturar os peixes nas suas margens, no meio do capim para obter poucos peixes e ainda pequenos se comparados com os da Amazônia.

No Mayombe, diferentemente do Guaporé, as mulheres não pescam de caniço ou linhada. Este tipo de pescaria é realizado pelos homens. Eles também pescam com redes e fazem alguns tipos de armadilhas tradicionais confeccionadas com pedaços de madeira nos rios para capturar os peixes.

Como a população afrodescendente do Guaporé vive às margens deste rio e seus afluentes há muitos homens carpinteiros habilidosos para produzir canoas, até porque elas são os principais meios de transporte. Por outro lado, no Mayombe, mesmo na comuna de Necuto que está localizada às margens do rio Chiloango, surpreendentemente, os homens não confeccionam canoas como os congoleses do outro lado do rio. Eles pescam apenas às margens dos rios com seus caniços, linhas e anzóis.

Quanto à caça, atividade milenar tradicionalmente masculina, no Mayombe continua sendo um campo de trabalho exclusivo dos homens.

Não encontramos nenhuma mulher ou comentário a respeito de alguma que quebrasse esse padrão masculino. Eles caçam com espingarda, com cachorro, através da espera e de colocação de diversos tipos de armadilhas preparadas com pedaços de pau e linhas. A caça pode ser individual ou coletiva e, assim como a pesca, também tem um caráter de divertimento. Os principais tipos de caça abundantes ainda na região são gazelas, porcos do mato e pacaças. A caça é muito importante para complementar a alimentação e por ser uma valiosa fonte de proteínas.

Por outro lado, no vale do Guaporé, encontrei algumas mulheres que são caçadoras habilidosas com ótima pontaria como a Sara Lino e a Dionéia do Nascimento que caçavam com espingarda. Outras mulheres como a Valda Ibañez Wajuru costuma caçar com cachorro, acuando os animais no buraco, e quando eles saem os matam com pauladas. Ela também utiliza armadilhas, como arapucas de madeira para capturar aves como nambus, rolinhas e saracuras. As principais caças são veados, porcos do mato, queixadas, capivaras, antas e cotias.

No Mayombe como no Guaporé as mulheres aproveitam fibras vegetais e cipós para tecerem cestos e esteiras conforme os costumes dos ancestrais. Este foi o único tipo de produção artesanal que encontrei na região. Já perderam a tradição ceramista. Por outro lado, no Guaporé, além da cestaria as mulheres aproveitam uma variedade de caroços de frutas como do açaí e do patoá e ouriços de castanhas para produzirem uma variedade de colares, pulseiras, brincos, anéis e tornozeleiras tanto para uso pessoal como para comercialização. Também fazem cortinas com sementes de frutos silvestres e produzem vassouras com cipós. Ainda há mestras do barro que transformam a argila em potes, panelas e outros utensílios domésticos. Em comunidades mais próximas de cidades como a do Forte Príncipe da Beira as mulheres estão tendo cursos de órgão governamentais como o SENAR, para aproveitamento de cascas e raízes da mata e até da fibra da bananeira para a confecção de produtos utilitários e decorativos. As mulheres tanto do Mayombe quanto do Guaporé são muito criativas e com suas mãos habilidosas transformam os recursos naturais em arte e artesanato, em bens de uso e de troca.

Em relação à culinária, as mulheres do Mayombe utilizam a mandioca de forma mais variada e frequente que no Guaporé. Da mandioca, que é básica na alimentação, elas fazem a chicuanga, a fuba de bombom, o funge, o *mitseli*, a *mayaca manjole* e ainda comem a mandioca doce crua no roçado quando estão trabalhando. Das folhas da mandioca elas preparam outro prato que é a sacafolha, conforme já comentamos no capítulo IV. Então aproveitam bem a mandioca

diariamente. Por isto, para garantir a alimentação da família todas precisam ter um boa lavra.

No Guaporé as mulheres também aproveitam bem a mandioca. Dela extraem o polvilho, a goma com a qual se prepara beiju, tapioca. Do polvilho fazem biscoitos. Da mandioca também mulheres e homens produzem a farinha muito utilizada na região por ser básica na alimentação. As mulheres ainda preparam bolos deliciosos da mandioca e a cozinham ou fritam para acompanhar as refeições. Portanto, além de ser um produto muito utilizado por quem produz ainda comercializam derivados da mandioca como a farinha e a goma que têm mercado garantido.

As mulheres do Mayombe utilizam muito a banana pão⁶⁰³ verde cozida junto com o sacafolha ou apenas cozida para acompanhar as refeições no lugar do arroz. No Guaporé as mulheres também utilizam a banana comprida verde para preparar um prato tradicional regional chamado de massaco que serve de acompanhamento para peixes, carnes e ovos. Este prato tradicional é muito apreciado na região do Guaporé e tem influência indígena. Tive a oportunidade de experimentá-lo acompanhado de ovos e, realmente, é muito saboroso.

Ainda como influência indígena e, provavelmente boliviana, as mulheres preparam uma bebida tradicional, a chicha, produzida com milho torrado, pilado e cozido. Depois se adiciona açúcar a gosto. Com o passar dos dias ela vai fermentando e pode até embriagar as pessoas. É uma bebida que não falta em nenhuma festa local.

Diferentemente do vale do Guaporé as mulheres do Mayombe seguindo os costumes dos antepassados aproveitam muito vegetais nativos como as folhas de fumbu e as cultivadas como as folhas de mandioca e da batata macoco. Nestes pratos, como comentamos no capítulo anterior, pode ser adicionado banana, batata, peixe salgado ou fresco; e sempre são temperados com óleo de palma ou muamba, molho produzido do dendê. Já na região do vale do Guaporé não há palmeiras de dendê, mas há muitas castanheiras e de seus frutos pode-se extrair o óleo de castanha que, tradicionalmente, é utilizado nas refeições. Entretanto, atualmente, a maioria das pessoas usa apenas o óleo de soja industrializado.

Outra comida tradicional do Guaporé preparada pelas mulheres são as paçocas que podem ser feitas de castanha, de amendoim, de carne e que são bem saborosas e fortes. Para preparar a paçoca torra-se e pisa a castanha com farinha, acrescentando açúcar e uma pitada de sal. De

⁶⁰³ Conhecida como banana comprida na Amazônia.

forma similar se faz a paçoca de amendoim. Estes dois tipos de paçoca são doces. Já a paçoca de carne é salgada e consumida durante as refeições. Também é muito boa para se levar para comer durante viagens de barco pelo rio por ser fácil de carregar e prática para comer.

Vale ressaltar que para preparar a maioria destes pratos tradicionais tanto na Floresta do Mayombe quanto no vale do Guaporé utiliza-se o pilão que é um símbolo da herança africana na Amazônia brasileira. Esta prática cultural permanece forte nas atividades culinárias, sendo que no Mayombe as mulheres utilizam pilões menores, pisando sentadas o dendê para preparar a muamba. Já no Guaporé, utilizam-se pilões maiores para pisar arroz, milho, urucum, castanha, amendoim e outros produtos alimentícios, em pé. Até hoje, nas comunidades mais distantes do vale do Guaporé as mulheres ainda pisam o arroz no pilão. Já as que moram mais próximas das cidades levam o arroz em casca para ser beneficiado em peladeiras de arroz. As mulheres também fazem o bolo de arroz, pisado no pilão, sobretudo para comer na sexta-feira-santa.

Nas práticas culinárias nos dois lados do Atlântico em discussão estão presentes todo um ritual cultural herdado dos antepassados. Neste sentido, a comida expressa não apenas os sabores locais como também os saberes culturais contidos nestas práticas de cozinhar, de transformar a natureza em cultura. E os modos de fazer são transmitidos oralmente e pelas práticas cotidianas.

No vale do Guaporé assim como no Mayombe as mulheres cozinham fora de casa seja numa cozinha separada ou como é mais comum no Mayombe em um fogo improvisado com três pedras e uma trempe de ferro. Mesmo as cozinhas separadas fora de casa onde entrei o fogo é no chão batido em cima de pedras de forma bem rudimentar. Quanto às mulheres do Guaporé conseguiram melhorar as condições de trabalho na cozinha, utilizando fogões de lenha de barro batido ou fogões a carvão. São muito caprichosas com os fogões sempre limpinhos.

A população afrodescendente do Guaporé africanizou o ambiente introduzindo as construções de casas de pau-a-pique que ainda hoje encontramos, sobretudo nas comunidades mais distantes como Laranjeiras e Tucumã. Este tipo de casas é bem apropriado ao calor da região por serem bem frescas. Entretanto, como a realidade é dinâmica, na região do Mayombe estas casas tradicionais, a partir das influências dos colonizadores portugueses foram substituídas pelas casas de adobe com cobertura de zinco, que são bem mais duradouras e mais quentes, embora também em locais mais distantes como a aldeia Caio-Poba, na

comuna de Necuto ainda encontramos algumas dessas casas tradicionais. É interessante que, quando mostrei fotos de casas de pau-a-pique com cobertura de palha do Guaporé algumas pessoas do Mayombe ficavam surpresas e diziam que eles estão mais avançados em termos de moradia. Todavia, hoje, no Guaporé como fruto desse processo de transformação a maioria das casas já é de madeira serrada com cobertura de alumínio que são bem mais quentes. Agora nos dois locais as casas costumam ter apenas uma porta de entrada e usam-se bancos de madeira fora de casa, às vezes debaixo de árvores, para receber as visitas, como podemos observar na foto abaixo.

As mulheres tanto do Mayombe quanto do Guaporé são muito cuidadosas com a higiene de suas casas e seus terreiros. Assim nos dois ambientes encontramos terreiros grandes bem limpos e no Guaporé em muitos lugares esses terreiros são cheio de flores bem cuidadas por essas mulheres que até carregam água do rio para molhar o jardim como já mencionado na comunidade de Santo Antônio do Guaporé.

Quanto à medicina tradicional, tanto no Mayombe como no vale do Guaporé mulheres e homens dominam conhecimentos ancestrais de manipulação de folhas, raízes e cascas de árvores da mata e cultivadas no quintal para curar as pessoas. No Guaporé os conhecimentos que os africanos trouxeram mesclaram-se com os dos povos indígenas, enriquecendo ainda mais as formas de curas fitoterápicas e espirituais, pois nos dois ambientes as questões da fé e da oração estão presentes. Pelo que pude observar durante a pesquisa de campo, no Mayombe é mais forte a questão do dom da cura transmitido pelos espíritos e a revelação dos tipos de recursos da mata que devem ser utilizados para curar as doenças das pessoas, incluindo também as doenças tradicionais que acreditam ser provocadas por feitiços.

Já no Guaporé pelo que vi e li esta questão do feitiço quase não está mais presente, embora algumas pessoas mais velhas ainda sejam respeitadas pelo seu dom de curar as pessoas. Só encontramos uma mulher negra que também tem visões espirituais e cura as pessoas tanto com remédios da mata como pela imposição de suas mãos e orações. De qualquer forma o acervo cultural e espiritual de mulheres e homens tanto no Mayombe quanto no Guaporé relacionado à manipulação de recursos naturais para produção de remédios e o dom da cura é muito rico e forte e está envolto em um certo ar de mistérios e segredos.

Os centro-africanos que povoaram o vale do Guaporé a partir do século XVIII vieram de uma região que já havia sido cristianizada desde o século XVI. As pessoas se convertiam, mas, na maioria das vezes continuavam com suas práticas religiosas tradicionais, com seus

costumes, inclusive com a poligamia. Assim traduziram o cristianismo na sua forma africana. Mas, de qualquer forma, o que mais interessa aqui é lembrar que os centro-africanos que foram forçados a vir para o Brasil e ocuparam o Guaporé como escravos já trouxeram em sua bagagem o cristianismo e de certa forma sua cultura afro-lusitana. Por isso que, até hoje tanto no Mayombe quanto no Guaporé o cristianismo, sobretudo em sua versão católica, é a principal religião da população. Então, nos dois lados do Atlântico há uma expressão religiosa cristã forte.

Hoje no Guaporé essa dimensão religiosa se manifesta de maneira mais significativa na festa do Divino Espírito Santo que atinge todas as comunidades dos dois lados do rio Guaporé, incluindo as bolivianas. A festa é uma tradição centenária da população afrodescendente que, ao longo dos anos foi incorporando contribuições de indígenas e brancos. Embora os foliões sejam apenas homens, mas as mulheres têm uma grande contribuição em todas as etapas da preparação, limpando os terreiros, as capelas e igrejas e preparando uma variedade de comidas para todos os participantes. A festa do Divino Espírito Santo é um momento de fortalecimento da fé, de encontro com parentes e amigos, de socialização e solidariedade entre as pessoas que expressam sua fé no Divino Espírito Santo. Vale destacar também a beleza das canções religiosas e a afinação das crianças que cantam e encantam com suas lindas vozes. Este dom artístico faz parte de suas raízes africanas.

Na festa do Divino Espírito Santo há o imperador e a imperatriz, embora não haja o ritual da coroação como nas congadas em outras partes do país. A Coroa e o cetro pertencem ao Divino Espírito Santo que reina no coração dos guaporeanos. Mas, estas insígnias reais são entregues ao imperador e à imperatriz da festa. Não será também uma analogia aos reis negros do antigo Reino do Kongo como acontece nas festas de corações de reis negros no Brasil desde o tempo colonial? De qualquer forma, no imaginário da população afrodescendente do Guaporé, expresso nesta festa, estão presentes elementos da monarquia congoleza e africana.

No Mayombe participei de várias celebrações religiosas da Igreja Católica e uma Evangélica. As capelas e igrejas sempre lotadas. Os catequistas na maioria são homens. Entretanto, a maior parte dos participantes são mulheres. Em todos esses espaços religiosos há belíssimos corais com regentes. As pessoas que participam cantam com o corpo e alma tocando profundamente os corações. Em vários momentos das celebrações, sobretudo no ofertório mulheres e homens levam suas ofertas cantando e dançando com uma expressão corporal

fantástica. Toda a liturgia é realizada nas línguas maternas *kiombe* e *kissundi*. Apenas as leituras bíblicas são feitas também na língua portuguesa. Há ainda uma forte devoção aos santos, principalmente a Nossa Senhora.

Outra dimensão importante da expressão religiosa dos povos do Mayombe são as casas de oração e cura, que mescla elementos cristãos, espíritas e da mentalidade religiosa tradicional. Nelas as mulheres têm uma atuação importante, até porque foi fundada por uma mulher, pois muitas delas são iniciadas e recebem o dom da cura através de visões, do sonho, como analisamos no capítulo IV. Estas mulheres se tornam poderosas pelo poder de manipulação de folhas, raízes e cascas de árvores, como as curandeiras do Guaporé, que salvam vidas com este dom da cura, conquistando o respeito das pessoas.

De qualquer forma, tanto no Mayombe quanto no Guaporé a população possui um sentimento religioso muito forte, reconhecendo Deus como o criador de todas as coisas e têm uma capacidade de contemplação muito grande. Talvez a exuberância e mistérios da própria floresta contribuam neste processo.

Outra característica comum entre os povos do Mayombe e do vale do Guaporé é a vida em ambiente de fronteira. Os primeiros estão nas fronteiras com as Repúblicas Democrática do Congo (RDC) e o Congo Brazzaville e fazem parte dos mesmos povos de origem bantu que foram divididos pelas fronteiras artificiais criadas pelo colonialismo europeu que repartiu covardemente o antigo território do reino do Kongo entre Portugal, Bélgica e França. Portanto, hoje, mesmo vivendo em países diferentes, inclusive com outras línguas oficiais, culturalmente estes povos são irmãos e se entendem, sobretudo, através da comunicação nas línguas maternas. Por isto que uma das riquezas desta vida na fronteira é a aprendizagem de várias línguas. Assim boa parte da população do Mayombe fala o ibinda em suas variações, o lingala, o português, o francês e o inglês numa diversidade linguística e cultural extraordinária.

As trocas nesse viver na fronteira ao norte de Angola não são apenas linguísticas, mas também, comerciais, sociais e culturais. E, durante o longo período em que Angola foi devastada pelas guerras colonial e civil as fronteiras com os dois Congos propiciou a fuga, o refúgio de boa parte dos cabindas para esses países. Isto favoreceu também os casamentos interétnicos. Com o término da guerra muitos angolanos voltaram para a região do Mayombe repovoando as aldeias que foram abandonadas, mas outros permaneceram fora do país, pois já

haviam se casado com mulheres congolezas ou mulheres angolanas que se casaram com homens congolezes.

Desta forma, nessas fronteiras africanas há um vai-e-vem muito grande de pessoas e produtos que se expressam principalmente nas feiras aos finais de semana, como as praças de Necuto e Pinto da Fonseca no município de Bucu Zau e a de Pangui no Congo Brazzaville na fronteira com a comuna de Miconje, município de Belize. Nestes mercados além das trocas comerciais, realizadas, sobretudo pelas mulheres que trocam seus produtos agrícolas, há também as trocas sociais e culturais, o contato com outras pessoas, as informações sobre parentes e amigos, a alegria do reencontro com as pessoas, os namoros e a oportunidade de negociar, um aspecto tão forte nesses povos. E as mulheres são excelentes negociantes!

Já no vale do Guaporé, a fronteira natural é entre o Brasil e a Bolívia delimitados apenas pelo rio Guaporé. De um lado do rio é Brasil e do outro é Bolívia. Só que, diferentemente do Mayombe, esta região não é tão povoada dos dois lados do rio. Também há trocas comerciais, sociais, linguísticas e culturais. Para se comunicar com os bolivianos os negros do Guaporé precisaram aprender a língua espanhola e os bolivianos a língua portuguesa, mas é sobretudo as pessoas que praticam o comércio e os que tem parentes nos dois lados da fronteira que se empenham em aprender a outra língua. Na região em pauta o que é mais forte são os casamentos interétnicos, principalmente de homens negros com mulheres bolivianas como percebi em todas as comunidades afrodescendentes, sobretudo, em Laranjeiras. Estas mulheres bolivianas trazem os seus conhecimentos culturais, suas práticas culinárias e fitoterápicas, seus saberes ambientais e assimilam também os valores da população afrodescendente num processo de hibridização cultural.

Nesta fronteira entre Brasil e Bolívia também há um vai-e-vem de pessoas, embora não seja tão intenso quanto nas fronteiras do Mayombe, até porque há uma quantidade menor de pessoas. Mas, mulheres e homens visitam seus parentes, comercializam os seus produtos, buscam tratamento médico e criam várias formas de lazer como organização de torneios de futebol. Também a festa do Divino Espírito Santo que já mencionamos acima é um momento forte de interação entre a população dos dois lados do rio Guaporé.

Nestes contatos estabelecem-se relações de solidariedade que são fundamentais para quem vive isolado e distante dos centros urbanos. Também temos que considerar que, no lado brasileiro há famílias bolivianas que residem como no lado boliviano também há famílias brasileiras ou miscigenadas que moram lá. Durante o período de

exploração da borracha muitas famílias afrodescendentes do Guaporé atravessaram a fronteira em busca de melhores colocações em seringais bolivianos. Também bolivianos vieram trabalhar em seringais brasileiros. Ou seja, as fronteiras são sempre espaços que favorecem o deslocamento de pessoas sempre em busca de melhores condições de vida para si e seus familiares. Então, quando há necessidade elas transitam de um lado para o outro.

Em relação à família, as mulheres do Mayombe convivem com a poligamia, dividindo seu marido com outras mulheres. Entretanto, com a influência do mundo globalizado, este costume está se modificando de forma que, hoje, a maioria das famílias é monogâmica.

Já no Guaporé, como de modo geral no Brasil, a bigamia é considerada crime quando um homem se casa juridicamente com duas mulheres. Entretanto, é uma questão controversa, pois o conceito de família hoje é plural. De qualquer forma, convencionalmente, as famílias são monogâmicas e, normalmente, os homens detêm a autoridade maior na família. Diferentemente do Mayombe é o patriarcalismo que predomina. Entretanto, na região também há mulheres viúvas, separadas, que se tornaram as “chefes” de família, assumindo todas as atividades produtivas de um viver na floresta.

Tanto no Mayombe como no Guaporé, pelo que analisei neste trabalho, as mulheres elaboraram modos de vida em ambiente de floresta tropical, aprendendo a conviver com a mata, os rios e a utilizar os seus recursos, constituindo formas de resistência e luta diária, convivendo com a natureza de forma sustentável e dela extraindo parte dos recursos necessários para a sobrevivência e tornando-se poderosas na utilização destes meios tanto para a alimentação, como para a saúde. Neste sentido, como analisa Michelle Perrot “as mulheres do povo têm outros saberes e poderes, principalmente médicos, religiosos e mesmo culturais”⁶⁰⁴.

⁶⁰⁴ PERROT, Michelle. *Os excluídos da história*. Op. cit., p. 181.

REFERÊNCIAS

- ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas guardiões de matas e rios*. Belém: UFPA, 1993.
- ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- ALIER, Joan Martínez. *O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração*. Tradução: São Paulo: Contexto, 2007.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as nova etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional bantu*. Portugal: Paulinas, 2006. 638 p.
- ÁLVARES, M.L. e D'INCAO, M.^a (orgs.) *A mulher existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia*. Belém: GEPEM/ Museu Goeldi/ CNPq, 1995. (Coleção Eduardo Galvão)
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANTONACCI, Maria Antonieta Martínez. *Cultura e natureza: relações em confronto no Acre*. São Paulo, 2002. (no prelo).
- _____. *Cultura, trabalho, meio ambiente: estratégias de "empate" no Acre*. In Revista Brasileira de História nº 28, São Paulo, ANPUH, Marco Zero, 1995.
- ARRUDA, José Robson . Os escravos angolanos no Brasil (Sécs. XVI-XIX). In: MEDINA, João; HENRIQUES, Isabel Castro. *A rota dos escravos: Angola e a rede do comércio negreiro*. Lisboa, Portugal: CEGIA, 1996.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Território negro em espaço branco. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BATSÍKAMA, Patrício. *As origens do reino do Kongo*. Luanda, Angola: Mayamba, 2010. 370p.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre Literatura e História da Cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. 253 p. (Obras escolhidas; v. 1)

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: Ética do humano – compaixão pela terra*. 12ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BUZA, Alfredo Gabriel. *Agroflorestas: uma via para a sustentabilidade da Floresta do Mayombe*. Belém, PA: A. G. Buza, 2011. 137 p.

_____. *Exploração florestal no Mayombe*. Belém, PA: Edição do autor, 2010. 84 p.

BUZA, Juliana, Lando Canga. *No Fútila, no Mayombe: modernidade, desenvolvimento e riscos no tempo de paz em Cabinda – Angola*. 2011. 182 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

CASTRO, Edna. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: DIEGUES, Antônio Carlos (Org). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 2000.

CASTRO, Mary Garcia; ABRAMOVAY, Miriam. *Gênero e meio ambiente*. 2ª. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO/ UNICEF, 2005. 144 p.

COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Nosso Futuro Comum*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: FGV, 1991.

COSTA, Rev. André Conga da. *Filosofia tradicional do casamento no Mayombe*. Luanda-Angola, s/d.

CRUZ, Tereza Almeida. *Resistência e luta das mulheres da floresta: vales do Acre e médio Purus* (1988-1998). Rio Branco: Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour, 2000.

_____. Mulheres da floresta do vale do Guaporé e suas interações com o meio ambiente. In: *Revista de Estudos Feministas*. Vol. 18, nº 3, Sep/Dez. 2010.

_____. *Mulheres trabalhadoras rurais em movimento: uma história de resistência – Vales do Acre e Médio Purus* (1988-1998). Rio Branco: EDUFAC, 2010. 186 p.

DANDARA. A força cultural das florestas. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.) *Guerreiras de natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3). 268p.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder* em São Paulo no século XIX. 2ª ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 1995. 264 p.

_____. Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano. In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina (orgs.) *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992. pp.39-92.

DIEGUES, António Carlos. A etnoconservação da natureza. In: DIEGUES, António Carlos (Org.) *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec; Nupaub – USP, 2000.

DUCADOS, Henda. *A mulher angolana após o final dos conflitos*. Luanda, Angola: 2004. Disponível em: <http://www.c-r.org/our-work/accord/angola/portuguese/mulher-angolana.php> Acesso em: 22 de novembro de 2011.

FENELON, Déa Ribeiro. *Cultura e história social: historiografia e pesquisa*. In: Projeto História. São Paulo, (10), dez/1993.

FERNANDES, J.A. Soares. *A mulher africana: alguns aspectos de sua promoção social em Angola*. Lisboa, Portugal: Universidade Técnica de Lisboa, 1966.

FERREIRA, Aurora Fonseca. A contribuição da mulher na formação do saber e do conhecimento. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (Orgs.). *A mulher em África: Vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa/ Portugal: Colibir, 2007. (Coleção Tempos e Espaços Africanos).

FUNES, Eurípedes A. “*Nasci nas matas nunca tive senhor*” – história e memória dos Mocambos do Baixo Amazonas. 1995. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Estudos; 142).

GOMES, Flávio Santos. . *A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX)*. 1997. 773 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade de Campinas, Campinas, 1997.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *História e meio ambiente*. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. *Amazônia, Amazônias*. 2ª. ed. São Paulo: Contexto, 2005. 178 p. (Caminhos da Geografia).

_____. *Os (Des)caminhos do meio ambiente*. 12 ed. São Paulo: Contexto, 2005. 148 p.

GUIMARÃES, Roberto P. A ética da sustentabilidade e a formulação de políticas de desenvolvimento. In: DINIZ, Gilney, et al. (orgs.) *O desafio da sustentabilidade: um debate socioambiental no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001, p. 43-71.

HALBWACHS, Maurice. *Memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990. 187 p.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª Ed. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik. Tradução Adelaine La Guardia Resende, et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. (Humanitas).

HEYWOOD, Linda M. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

KASEMBE, Dya; CHIZIANE, Paulina (Orgs.) *O livro da paz da mulher angolana: as heroínas sem nome*. Luanda, Angola: Nzila, 2008, p.34-35. (Memória, 6).

KEITA, Boubakar Namory. *Cheik Anta Diop: contribuição endógena para a escrita da história do continente – ensaio de reflexão sobre uma obra*. Luanda, Angola: Nzila, 2008. (Coleção Ensaio, 52).

KHOURY, Yara Aun. Muitas memórias, outras histórias: cultura e sujeito na história. In: FENELON, Déa Ribeiro, et al. *Muitas memórias, outras história*. São Paulo: Olho d'água, 2004, p. 116-138.

_____, et al. *A pesquisa em história*. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1995.

KOSSOY, Boris. *Fotografia e História*. São Paulo: Ática, 1989. (Série Princípios). 110 p.

LEFF, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. 7ª ed. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. 494p.

LEFF, Henrique. *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. 555p.

LOPES, Nei. Bantos, índios, ancestralidade e meio ambiente. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.) *Guerreiras de natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3). 268p.

LOUREIRO, João. *Memórias de Cabinda: as imagens do passado de Cabinda*. Lisboa, Portugal: Comunicação Global, 2008.

MADUREIRA, António Dias. *Cabinda: de Chinfuma a Siimulambuco*. Lisboa, Portugal: Estampa, 2001, p. 21-22.

MAESTRI, Mário. *História da África negra Pré-Colonial*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988. (Revisão; 31), 117 p.

MARJAY, Dr. Frederic P. *Angola*. Lisboa, Portugal: Bertrand, 1961.

MARTINELLO, Pedro. *A “Batalha da Borracha” na Segunda Guerra Mundial*. Rio Branco: EDUFAC, 2004. 394p.

MARTINS, Joaquim. *O simbolismo entre os pretos do Distrito de Cabinda*. Separata do Boletim do Instituto de Angola, nº 15, janeiro-dezembro/ 1961, p. 19.

MARTINS, Marcos Lobato. História e meio ambiente. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana. *Saberes ambientais: Desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p.65-77.

MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (Orgs.). *A mulher em África: Vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa/ Portugal: Colibir, 2007. (Colecção Tempos e Espaços Africanos). 585 p.

MENEZES, Solival. *Mamma Angola: Sociedade e economia de um país nascente*. São Paulo: EDUSP; FAPESP, 2000, p. 92.

MONTEIRO, Rui Fernando Romero. Correlação entre as florestas do Maiombe e dos Dembos. In: *Boletim do Instituto de Investigação Científica de Angola* 1 (2): 257/265, 1965, p. 262.

MONTYSUMA, Marcos. Gênero e meio ambiente: mulheres na construção da floresta na Amazônia. In: *Linguagens plurais: cultura e meio ambiente*. Bauru/SP: EDUSC, 2008, p. 155-173.

_____. Um encontro com as fontes em História Oral. In: *Estudos Ibero-Americanos/ Pós-Graduação em História*, PUCRS. V. XXXII, n. 1, p. 117-125, Porto Alegre: EDIPUCRS, junho de 2006, p. 121.

_____; CRUZ, Tereza Almeida. Perspectivas de gênero acerca de experiências cotidianas no Seringal Cachoeira – Acre (1964- 2006). In: *História Unisinos*. 12(3):219-236, Set./Dez., 2008.

MORÁN, Emilio F. *Ecologia humana das populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990.

NGUMA, Victor. *Reflexões sobre a colonização portuguesa em Cabinda*. 2001. Monografia (Graduação em História) – Ciências da Educação, Universidade Agostinho Neto, Lubango, Angola, 2001.

OLIVEIRA, Edna dos Santos. *Da tradição oral à escritura: a história contada no Quilombo de Curiaú*. 2006. 189 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira (Orgs.). *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume, 2008, p. 14.

PERROT, Michele *Entrevista com Michelle Perrot*. In: revista Projeto História. São Paulo: PUC, nº 10, dez.1993, p.129-130.

_____. *Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência*. In: *Cadernos Pagu*, fazendo história das mulheres, (4), 1995. Campinas: PAGU – Núcleo de Estudos de Gênero, UNICAMP, pp. 9-36.

_____. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Trad.: Denise Bottmann. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

PICARD, João. *História de Santa Fé*. Costa Marques, 05 de agosto de 2009, p. 1. (documento)

PINTO, Alberto Oliveira. *Cabinda e as construções da sua história – 1783-1887*. Lisboa: Dinalivro, 2006, p. 155.

PINTO, Nicole Soares. *Do poder do sangue e da chicha: Os Wajuru do Guaporé*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

PLANS, Josep Iborra. *Sobre ameaças de morte na Amazônia*. São Francisco do Guaporé, 06 de Junho de 2007.

PORTELLI, Alessandro. *A Morte de Luigi Trastulli e Outras Histórias: formas e significados na História Oral*. Hincó, Tradução: Maria Therezinha Janine Ribeiro, p. 3. Mimeo. PUC/ São Paulo, 1996.

_____. Tentando aprender um pouquinho – algumas reflexões sobre a ética na História Oral. In: *Revista Projeto História*. São Paulo: PUC, n.º 15, abril/1997, p.13-49.

PRIORE, Mary Del; GOMES, Flávio. *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RODRIGUEZ, Limbânia Jiménez. *Heroínas de Angola*. Luanda, Angola: Mayamba, 2010.

SACHS, Ignacy. *Caminhos para o desenvolvimento sustentável*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005. 303 p.

SANTOS, Laura dos. *A festa do Divino Espírito Santo em Rondônia*. 1989. Tese (Doutorado em Antropologia) Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

SCHMITT, Alessandra, et al, *A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas*. In: *Ambiente e Sociedade*. Nº 10. Campinas: Jan./jun.2002, p. 5.

SCHUMACHER, Shuma; BRAZIL, Érico Vital. *Mulheres negras do Brasil*. Rio de Janeiro: SENAC Nacional, 2007.

SCOTT, Joan. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite, et al (Orgs). *Falas de gênero: teorias, análises, leituras*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999, p. 21-55.

_____. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Tradução: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. 3ª ed. Recife: SOS Corpo, abril/ 1996. 19 p.

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história*. São Paulo: UNESP, 1992.

SCOTT, Parry. Gênero e gerações em contextos rurais: algumas considerações. In: SCOTT, Parry; CORDEIRO, Rosineide; MENEZES, Marilda (Orgs). *Gênero e gerações em contextos rurais*. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2010, p. 18.

SERRANO, Carlos M. H. *Os senhores da terra e os homens do mar: antropologia política de um reino africano*. São Paulo: FFLCH-USP, 1983, p.133. (Antropologia, 2)

SHIVA, Vandana. “Las mujeres en la naturaleza: la naturaleza como el principio femenino”. Disponível em: http://api.ning.com/files/tYHwg1m*uVZI1bDDWjgVdjBQggN2imutHaVaO0DMUG31HcW34Fg7XS5k1pW1st3uIRQK9WtBOKboFCOU0ya94411OLmpFxE/Lasmujeresylanaturaleza.pdf Acesso em: 12 ago. 2010

SILVA, Adulcino. Angola: Edição do autor, 1994.

SILVA, Afonso Dias da. Cabinda e os seus povos. In: *Mensagem Administrativa*, Nº 31-32. Luanda, Angola: Março-Abril-1950. Publicação de Assuntos de Interesse Colonial, p. 31.

SILVA, João de Matos e. *Contribuição para o estudo da região de Cabinda*. Lisboa, Portugal: Typobraphia Universal, 1994.

SIMONIAN, Lúcia T. L. Mulheres da Amazônia Brasileira: entre o trabalho e a cultura. Belém: UFPA/NAEA, 2001. 270p.

_____. Mulheres seringueiras na Amazônia brasileira. In: *A mulher existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia*. Belém: GEPEM, 1995. (Coleção Eduardo Galvão).

SOUZA, Maria Aparecida de Oliveira. *As mulheres, a Comunidade de Conceição e suas lutas: Histórias escritas no feminino*. 2006.

Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

TEIXEIRA, Carlos Corrêa. *Visões da natureza: seringueiros e colonos em Rondônia*. São Paulo, EDUC, 1999. 338p.

TEIXEIRA, Marco Antônio Diegues. *Campesinato negro de Santo Antônio do Guaporé: identidade e sustentabilidade*. 2004. 541 f. Tese (Doutorado em Ciências: Desenvolvimento Sustentável) Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

_____. Quilombo de Jesus. Vale do Rio São Miguel/Rondônia. Aspectos da ocupação territorial. In: *Saber Científico*, Porto Velho, 1 (1):1-26, jan-jun.,2008.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *A miséria da teoria: ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. *Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 267-304.

TOCO, Joaquim; PUATI, Isidoro Josefina. *Origem dos povos da vila de Buco-Zau (Tchibunda) e arredores 1940-1960*. Cabinda: Universidade Agostinho Neto – ISCED, 2009, p. 37. (Monografia de licenciatura em Ciências de Educação – História).

VAZ, José Martins. *Filosofia Tradicional dos Cabindas*. Vol. II. Lisboa, Portugal: Agência Geral do Ultramar, 1970, p. 383.

_____. *No mundo dos cabindas*. Vol. I. Lisboa, Portugal: Editorial Lisboa, 1970.

_____. *No mundo dos Cabindas*. Vol. II. Lisboa, Portugal: Editorial Lisboa, 1970.

VEIGA, José Eli da. *Desenvolvimento Sustentável: o desafio do século XXI*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

VIANA, Pe. *Divino Imperador: Estudo da Devoção à Coroa do Senhor Divino Espírito Santo, no Vale do Guaporé*. Guajará-Mirim, 2007.

VICENTE, São. *O problema de Cabinda*. Luanda, Angola: INALDI, 1996. (Coleção Estudos e Documentos, 8). 419p.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci. Quilombos em Mato Grosso: resistência negra em área de fronteira. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *A liberdade por um fio a história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WOLFF, Cristina Sheibe. *Mulheres da floresta: uma história – Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1999. 291 p.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 7-72.

OBAS CONSULTADAS

ABRANTES, Joselito Santos. *Bio (sócio) diversidade e empreendedorismo ambiental na Amazônia*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002. 142 p.

ABREU, Maria Jasylene Pena de Abreu. *Modos de vida, gênero, gerações e meio ambiente no Parque Nacional do jaú/Amazonas*. 2000. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Programa de Pós-Graduação de Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

BABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

BARBIERI, Teresita. Sobre la categoria género: una introducción teórico metodológica. In: *Isis Internacional*, Ediciones de las Mujeres, nº 17. Santiago, pp. 111-128.

BECKER, Bertha K. *Amazônia: Geopolítica na virada do III milênio*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Garomond, 2006. 168 p. (Terra Mater)

BENCHIMOL, Samuel. A mulher e a família do imigrante. In: *Amazônia: um pouco-antes e além-depois*. Manaus: Umberto Calderaro, 1977.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Lisboa: Martins Fontes, 1988.

BITTENCOURT, Marcelo. *Dos jornais às armas: Trajetórias da contestação angolana*. Lisboa: Vega, 1999. 229p. (Coleção: O facto e a verdade).

BRESCIANI, Maria Stella M. A mulher e o espaço político. In: BRESCIANI, Maria Stella (org.) *Jogos da política: imagens, representações e práticas*. São Paulo: ANPUH / Marco Zero. p. 67-86.

BURKE, Peter (org). *A escrita da história*. São Paulo: UNESP, 1992.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARDOSO, Luís Fernando. *A constituição local: direito e território quilombola em Barro Alto, Ilha de Marajó - Pará*. Florianópolis: UFSC/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2008. (Tese de doutoramento) 258 p.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. 6ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense. 1996. 179 p.

COMISSION DE MUJERES DE LA CLOC. Seminario Latinoamericano *Genero, medio ambiente y sustentabilidad*. Santiago, Chile, 2 a 4 de abril de 2001.

COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina (orgs.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992. 336 p.

COY, Martin; KOHLHEPP, Gerd (Orgs.). *Amazônia sustentável: Desenvolvimento sustentável entre políticas públicas, estratégias*

inovadoras e experiências locais. Rio de Janeiro: Garamond; Tubinger, Alemanha: Geographischen Instituts der Universitat Tubingen, 2005. 229 p. (Terra Mater).

CUNHA, Euclides da. *À Margem da História*. Rio de Janeiro: Lello Brasileira, 1967 (1909).

_____. *Um paraíso perdido*: Ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia. (organização, introdução e notas de Leandro Tocantins). 2ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

DAVIS, Natalie Zemon. *Nas margens*: Três mulheres do século XVII. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 326 p.

DEAN, Warren. *A luta pela borracha no Brasil*. São Paulo: Nobel, 1989.

DRUMMOND, José Augusto. A história ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa. In: *Estudos Históricos*, nº 8, Rio de Janeiro: FGV, 1991.

FAGE, J. D. *História da África*. Lisboa: Edições 70, 1995.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1998 (2ª ed.).

FIABANI, Adelmir. *Mato, palhoça e pilão*: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]. São Paulo: Expressão Popular, 2005. 432p.

FUNES, Eurípedes A. *Terras de Mocambos*: identidade e resistência das comunidades quilombolas na Amazônia. In: DEL RIO, José M. Valcuende; CARDIA, Laís. M. (Orgs.). *Territorialização, meio ambiente e desenvolvimento no Brasil e na Espanha*. Sevilha: Um. Pablo Olavide; Rio Branco: UFAC, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996. 79 p. (Leituras Filosóficas).

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Sete aulas sobre linguagem, memória e história. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005. 188 p.

GARAY, Irene; BECKER, Bertha (Orgs.) *Dimensões humanas da biodiversidade: o desafio de novas relações sociedade-natureza no século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2006. 483 p.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em Antropologia Interpretativa*. 11ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. 366 p.

ILIFFE, John. *Os africanos: história dum continente*. Lisboa – Portugal: Terramar, 1999.

KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. Vol. I. 3ª. Ed. Portugal: Europa América Ltda, 1999. 452p.

_____. *História da África Negra*. Vol. II. 3ª. Ed. Portugal: Europa América Lda, 2002. 464p.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). *Tendências e impasses, o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

LEITE, Ilka Boaventura (Org.). *Negros no sul do Brasil: Invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. 284p.

_____. *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: NUER/ ABA, 2005. 288p.

_____. *O legado do testamento: A comunidade de Casca em perícia*. 2ª ed. Florianópolis: NUER/ UFSC; Porto Alegre: UFRGS, 2004. 438p.

LEONARDI, Victor. *Os historiadores e os rios: natureza e ruína na Amazônia*. Brasília: Paralelo, 15/UNB, 1999.

MALUF, Marina. *Ruídos da memória*. São Paulo: Siciliano, 1995. 305p.

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: História e Civilizações*. Tomo i (até o século XVIII). Tradução de Alfredo Margarido. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009. 626 p.

MOMBELLI, Raquel. *Visagens e profecias: ecos da territorialidade quilombola*. Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2009. (Tese de doutoramento) 261 p.

MONTENEGRO, Antônio Torres. *História oral e memória: A cultura popular revisitada*. 3.^a ed. São Paulo: Contexto, 1994. (Caminhos da história) 153 p.

MONTYSUMA, Marcos Fábio Freire. *Senhores das matas: Experiências Extrativistas na RESEX Chico Mendes – Xapuri (1983-2002)*. 2003. Tese (Doutorado em História) Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2003.

OLIVER, Roland. *A experiência africana: da Pré-História aos dias atuais*. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 313 p.

PEPETELA. *Mayombe*. Luanda, Angola: Maianga, 2004. (Biblioteca de Literatura Angolana). 264p.

PERROT, Michele. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru/SP: EDUSC, 2005.

_____. *Mulheres públicas*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 1998. 159 p. (Prismas)

PESSOA, Enock da Silva. *Trabalhadores da floresta do alto Juruá: cultura e cidadania na Amazônia*. Rio Branco: EDUFAC, 2004. 237 p.

PRIORE, Mary Del (org.) *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *O seringal e o seringueiro*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1953.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

SERRANO, Carlos. *Angola Nascimento de uma Nação: um estudo sobre a construção da identidade nacional*. Luanda, Angola: Kilombelombe, 2008. 376p.

SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996. 810p.

_____. *Um rio chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Ed. UFRJ, 2003. 287 p.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009. 133.

SOEIHET, Rachel. História das mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história. Ensaio de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 275-296.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico – 1400 a 1800*. Tradução: Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. 436p.

TOCANTINS, Leandro. *Amazônia: natureza, homem e tempo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

VILANOVA, Mercedes.(comp.) *Pensar las diferencias*. Barcelona: Universitat de Barcelona/ ICD, 1994. 219 p.

WEINSTEIN, Bárbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)* Trad.: Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Hucitec/ UDESP, 1993.

WORSTER, Donald. Para fazer História Ambiental. In: *Estudos Históricos*, vol. 8. Rio de Janeiro: FGV, 1991, p. 198-215.

OUTRAS FONTES

ÁFRICA TODAY. *Acordo de paz para Cabinda*. Setembro, 2006, p. 66.

ARRUDA, Amaury Antonio Ribeiro. Ofício nº 041/GAB/2008 destinado ao Promotor Público Federal de Rondônia. Costa Marques, 22 de abril de 2008.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Superintendência de Rondônia – SR17. *Relatório Técnico de Identificação e Reconhecimento da Comunidade Quilombola Laranjeiras*. Porto Velho, 10 de março de 2009.

_____. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA. Superintendência de Rondônia – SR17. *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da Comunidade de Remanescentes de Quilombos de Pedras negras do Guaporé – RO*. Porto Velho, Julho de 2010.

_____. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA. Superintendência de Rondônia – SR17. *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) Comunidade Remanescente de Quilombos de Santa Fé*. Porto Velho, outubro de 2009.

_____. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA. Superintendência de Rondônia – SR17. *Relatório Histórico-Antropológico, Socioambiental e Econômico da Comunidade de Remanescentes de Quilombo de Santo Antônio do Guaporé*. Porto Velho/RO, 2007, p. 55.

_____. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA. Superintendência de Rondônia – SR17. *Relatório Técnico de Identificação, Delimitação e Reconhecimento do Território Quilombola da Comunidade de Jesus*. Porto Velho, outubro de 2007.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, 1998, p. 161.

LETTRE D'AMAZONIE. *Santa Fé revivra!* Nº 100, 2º trimestre 1987 e nº 101 do 3º semestre de 1987.

http://www.amazoniadventure.com/turismo_detalle.php?codigo=9
Acesso em: 06/05/2010.

<http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=575235> Acesso em: 12/05/2009.

Disponível em: <http://www.mocambos.net/noticias/comunidade-de-jesus-rondonia-e-a-primeira-titulada-no-estado-e-georreferenciada-no-pais> Acesso em: 20/03/2010.

http://jornaldeangola.sapo.ao/20/0/estado_da_nacao_revela_aumento_da_esperanca_de_vida

In: AGRA ROMERO, Maria José (Comp.). *Ecología y feminismo*. Granada: Ecorama, 1998.

FONTES ORAIS

Vale do Guaporé, Brasil

WAJURU, Valda Ibanez Braga. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Alta Floresta D'Oeste/ RO, 18 de maio de 2009.

BELTRÃO, Maria Isabel Tomichá. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. São Francisco do Guaporé/ RO, 28 de abril de 2009.

BORGES, Luisa Virgolino. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Costa Marques/ RO, 16 de maio de 2009.

BRAGA, Natanael. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Rolim de Moura do Guaporé, 12 de abril de 2009.

BRITO, Maria do Carmo da Silva. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 22 de abril de 2009.

CALAZÃS, Delmiro Lopes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santo Antônio do Guaporé, 26 de abril de 2009.

CALAZÃS, Júlio Protázio. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santo Antônio do Guaporé, 28 de abril de 2009.

CARVALHO, Aldenira Evangelista. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santo Antônio do Guaporé, 27 de abril de 2009.

COELHO, Esmeraldina Leite. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. São Miguel do Guaporé/ RO, 21 de janeiro de 2009.

DANTAS, Tibúrcio Xavier. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 04 de maio de 2009.

DIAS, Valdereis Ribeiro. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 05 de maio de 2009.

FLORES, Sofia Rodrigues. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santa Fé, Maio de 2009.

FRANÇA, Sabino Sebastião. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 23 de abril de 2009.

FRANÇA NETO, Apolônio. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 23 de abril de 2009.

GODOI, Afonso Aranha de. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 19 de abril de 2009.

GOMES, Mafalda da Silva. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santa Fé, 12 de maio de 2009.

GONÇALVES, Adelson Tapioci. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Laranjeiras, 08 de abril de 2009.

LIMA, Maria de Nazaré Ferreira Lima. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 04 de maio de 2009.

LINO, Sara. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Laranjeiras, 10 de abril de 2009.

MACEDO, Ernesto Coelho. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 23 de abril de 2009.

MACEDO, Maria Agostinho. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Bom Destino, 17 de abril de 2009.

MAGIPO, Francisco. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Rolim de Moura do Guaporé, 14 de abril de 2009.

MENEZES, Juraci Nogueira de. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santo Antônio do Guaporé, 29 de abril de 2009.

MORAES, Flora Néry. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Alta Floresta D'Oeste, 19 de maio de 2009.

NASCIMENTO, Benigna Francisca do. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 04 de maio de 2009.

NASCIMENTO. Dionéia do. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Rolim de Moura do Guaporé, 14 de abril de 2009.

OLIVEIRA, Jesus Gomes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comunidade de Jesus, 18 de janeiro de 2009.

OLIVEIRA, Raimundo Assunção. Comunidade de Jesus, 20 de janeiro de 2009.

OLIVEIRA, Teresa Assunção. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. São Miguel do Guaporé, 21 de janeiro de 2009.

PESSOA, Elvis. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 06 de maio de 2009.

PINHEIRO, Aniceta Mendes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 20 de abril de 2009.

PINHEIRO, Francisco Edvaldo Mendes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 22 de abril de 2009.

RODRIGUES FILHO, Sebastião. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santa Fé, 12 de maio de 2009.

RODRIGUES, Maria das Dores Vieira. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, Maio de 2009.

SALES, Charles Paes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Rolim de Moura do Guaporé, 15 de abril de 2009.

SANTIAGO, Catarina. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 23 de abril de 2009.

SANTIAGO, Francisco Moraes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Tarumã, 17 de abril de 2009.

SANTOS, Carlos José Pereira. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 06 de maio de 2009.

SANTOS, Florinda Júnia dos. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 06 de maio de 2009.

SANTOS, Francisca da Glória Júnia dos. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 04 de maio de 2009.

SANTOS, Laís Miriam dos. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Real Forte Príncipe da Beira, 06 de maio de 2009.

SANTOS, Maria Beatriz dos. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comunidade de Jesus, 18 de janeiro de 2009.

SANTOS, Maria Beatriz dos. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comunidade de Jesus, 18 de janeiro de 2009.

SANTOS, Teodora Coelho dos. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Pedras Negras, 21 de abril de 2009.

SILVA, Letícia Marcolino. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Santo Antônio do Guaporé, 28 de abril de 2009.

SILVA, Maria de Nazaré Gomes. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Laranjeiras, 08 de abril de 2009.

_____. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Laranjeiras, 11 de abril de 2009.

Mayombe, Angola

BICUICA, Tomás. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Zombo, Comuna de Miconje, Belize, Província de Cabinda, 26 de junho de 2011.

BILENDO, César Casimiro. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comuna de Miconje, Belize, Província de Cabinda, 04 de julho de 2001.

BILONGO, Ester. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Buco Zau, Província de Cabinda, Julho de 2011.

BUMBA, Francisco. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Sanga Planície, Comuna de Miconje, Belize, Província de Cabinda, 25 de junho de 2011.

BUZI, Clotilde. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Tradução de Tomás Bicuica. Aldeia Zombo, comuna de Miconje, Belize, Província de Cabinda, 03 de julho de 2011.

CHIMAMBO, Ambrosina. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Chimpemba, comuna de Inhuca, Buco Zau, Província de Cabinda, 30 de julho de 2011.

CONDE, Filomena Tula. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comuna de Necuto, Buco Zau, Província de Cabinda, 23 de julho de 2011.

DIMÓCONO, Gabriel. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comuna de Luali, Belize, Província de Cabinda, 09 de julho de 2011.

GIMBI, Lídia Simba. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comuna de Necuto, Buco Zau, Província de Cabinda 23 de julho de 2011.

KIANGA, Joana Maria. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Lubessi, Comuna de Necuto, Província de Cabinda, 21 de julho de 2011.

LUBALO, Silvana. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Buco Zau, Província de Cabinda, 25 de julho de 2011.

MACIEL, Afonso. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Belize, Província de Cabinda ,12 de julho de 2011.

MUACA, Marta. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Tradução: Lídia Simba Gimbi. Aldeia Bata Pôndila, Comuna de Necuto, Província de Cabinda, 21 de julho de 2011.

MUANDA, Josefina Malonda. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Belize, Província de Cabinda, 12 de julho de 2001.

MUANDA, Lúcia Mena. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Chimpemba, comuna de Inhuca, Bucu Zau, Província de Cabinda, 31 de julho de 2011.

MUEMBA, Alexandre. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comuna de Inhuca, Bucu Zau, Província de Cabinda 01 de agosto de 2011.

PEMBA, Martina. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Zala de Baixo, Comuna de Luali, Belize, Província de Cabinda 07 de julho de 2011.

PEMBA, Suzana. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comuna de Luali, Belize, Província de Cabinda, 08 de julho de 2011.

QUIDIMBA, Isabel. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Caio-Guembo, Comuna de Miconje, Província de Cabinda, 30 de junho de 2011.

QUIMBI, Bartolomeu. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Bucu Zau, Província de Cabinda, 27 de julho de 2011.

SIMÃO, Pedro. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Comuna de Necuto, Província de Cabinda, 22 de julho de 2011.

SINGANA, Mateus Diniz. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Bulu, Comuna de Miconje, Belize, Província de Cabinda 03 de julho de 2011.

TOCO, Madalena. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Aldeia Zombo, Comuna de Miconje, Belize, Província de Cabinda, 03 de julho de 2011.

VEMBA, Catarina. Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz. Tradução de Francisco Bumba. Aldeia Sanga Planície, Comuna de Miconje, Belize, Província de Cabinda 02 de julho de 2001.

GLOSSÁRIO

Buala – Aldeia, comunidade, povoado.

Catana – facão, terçado.

Chicuanga – alimento produzido da mandioca puba através de uma massa consistente cozida ao fogo, no formato de um pão comprido, enrolado em folhas. Faz parte da dieta alimentar frequente dos povos de Cabinda para acompanhar molhos de carne, de peixe ou feijão.

Envira - Fibra vegetal que é utilizada como corda.

Funge – é uma massa sem sal, parecida com um pirão, obtida da mistura da fuba de mandioca com água quente que serve de acompanhamento de molhos de carne refogada, peixe seco ou fresco ou feijão.

Lavra - roçado

Mangenvo - Bebida extraída da seiva da palmeira de dendê.

Mitseli - Mandioca pré-cozida que fica na água. Na hora quer se quer comer é só retirá-la da água para acompanhamento de carne, peixe ou feijão.

Muamba – molho feito do dendê com o qual condimentam a comida.

Paxiúba - Tronco roliço de uma palmeira que, dividido ao meio, cada lado serve de tábua para fazer o assoalho.

Poaia - planta rampante que cresce na sombra de matas úmidas utilizada para fins medicinais, que era abundante no vale do Guaporé e durante muitos anos foi comercializada na região.

Sacafolha – Comida de molho preparada com as folhas novas da mandioqueira, podendo acrescentar-se banana verde, batata macoco ou inhame, mandioca ou feijão.

Sarrapilha - Estopa que acondicionava o saco com o leite de seringa que as seringueiras e os seringueiros carregavam nas costas.